

يوسف كرم

نارنج الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط



دار المعارف بمصر

نارِجُ الفِلسَفَةِ الْاَوْزُبِيَّةِ
فِي الْعَصْرِ الْوَسِيْطِ

مكتبة
الدراسات الفلسفية

يوسف كرم

نارنج الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط

الطبعة الثالثة



دار المعارف بمصر

تصدير

قلنا في ختام كتابنا « تاريخ الفلسفة اليونانية » : إنها إن تكن انتهت بما هي يونانية ، فقد بقيت بما هي فلسفة ، وإن عقولا جديدة تناولتها في الشرق والغرب ، فاصطنعت منها أشياء ، وأنكرت أشياء ، بل بسببها ضل عن العقائد الدينية لفيف كبير ؛ كل هذا مع انتهاج نهجها ، في التحليل والتعريف والاستدلال ، ذلك النهج الذي اختصت به الفلسفة اليونانية دون سواها من مظاهر الفكر في العصر القديم ، وفي اليونان نفسها قبل ابتكار الفلسفة .

تلك العتول الجديدة لم تكن كالعقول اليونانية خالصة للفلسفة ، خلواً من كل مذهب في الوجود ، فقد كان منها اليهودي والمسيحي والإسلامي ؛ وكان للدين على أهله أثر في المسائل المشتركة بينه وبين الفلسفة ، وكان للفلسفة أثر في المسائل الدينية البحتة .

ونحن نقصد في هذا الكتاب أن نعرض ناحية هامة من نواحي الحركة الفكرية ، وهي الناحية الغربية قوماً ولساناً ، أي آراء الأوربيين باللاتينية طول العصر الوسيط .

تنبيهات

١ - قسمنا الكتاب إلى أبواب ، والباب إلى فصول ، والفصل إلى أعداد ، والمعد إلى فقرات ، وجعلنا الأعداد سلسلة ، ورقمنا الفقرات في كل عدد بالأحرف الأبجدية . فإذا أردنا إحالة القارئ إلى موضع من الكتاب ذكرنا بين قوسين العدد والفقرة : مثلا (٨٠ ، ج) .

٢ - ربما أسماء الأعلام (من أشخاص وأماكن) كما تتعلق في لغاتها الأوروبية الحديثة ، إلا ماسبق تمريره ، مثل صقلية وأشبيلية وطليطلة . وقلنا مثلا « أوغسطين » بدلا من « أوغستينوس » الشائعة عند مسيحي الشرق أخذاً عن اللاتينية . وقلنا « جيوم دي شامبو » أو « جون أوف سالسبوري » دون محاولة النسبة العربية ، لتعذرنا أحيانا ، وبدعا عن الاسم المعروف عند الإفرنج - إلا القليل نأندر - إذ قلنا « إيزيدور الأشبيل » بسهولة النسبة هنا وبياناها ، وقلنا « القديس توما الأكويني » بسهولة كذلك مع سبق مسيحي الشرق إلى اصطناع هذا الرسم .

٣ - الصلة وثيقة جداً بين فلسفة العصر الوسيط والفلسفة اليونانية ، فكثر الإشارات إلى فلاسفة اليونان في هذا الكتاب . ولما كنا عرضنا آراهم في كتابنا تاريخ الفلسفة اليونانية « فقد اكتفينا هنا بالإيماء إليها .

٤ - والصلة وثيقة أيضاً بين الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، والفلسفة الإسلامية ابتداء من القرن الثاني عشر . فن هذه الناحية أيضاً اكتفينا بالإشارة إلى الفلاسفة والعلماء الإسلاميين ، وافترضنا كتبهم وآراهم معلومة أو يمكن أن تعلم من مصادرها .

٥ - لم نلتزم الإحالة المفصلة إلى مواضع الآراء التي أوردناها في هذا الكتاب ، تفادياً لتضخمه ، واعتقاداً منا بقلة تقع مثل هذه الإحالة ، لأن المراجع الأصلية لاتينية وعزيزة المثال في الغالب ، ولأن هذا القسم من تاريخ الفلسفة ليس موضوع دراسة خاصة في الشرق ، ولكننا وضعنا ثباتاً بالمراجع ، وضمننا ملاحظات ، للمؤن على استكشاف مواضع الآراء ، وعلى الشروع في الدراسة الخاصة .

مقدمة

تعريف الفلسفة المدرسية

١ - أدوار الفلسفة المدرسية :

(١) تعرف الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط باسم الفلسفة المدرسية أى التى كانت تعلم فى المدارس . وقد مرت بالأدوار الثلاثة التى يمر بها الكائن الحى ومظاهره ، وهى دور التكوين ، ودور الاكتمال ، ودور الانحلال . واعتمدت فى تكوينها على دور سابق يمتد من القرن الثالث إلى القرن التاسع ، فهو المعين الذى مستقى منه ، والمقدمة التى لا غنى عنها لفهم مذاهبها . لذا انقسم هذا الكتاب إلى أربعة أبواب .

(ب) الباب الأول يتناول مفكرين كانوا رواد الفلسفة فى العصر الوسيط . وأشهرهم ثلاثة : الأول القديس أوغسطين مؤسس الأفلاطونية المسيحية ومثقف العصر الوسيط كله بمؤلفاته الزاخرة بالأدب والفلسفة واللاهوت . والثانى ديونيسيوس وهو فيما يظن أسقف موري كتب باليونانية متأثراً بالأفلاطونية أيضاً ، إلا أن كتبه كان لها الحظ الأكبر فى الغرب حيث ترجمت إلى اللاتينية وظلت مرجعاً فى الإلهيات والتصوف . والثالث بولس مترجم كتب أرسطو المنطقية ، ولو أنه عمر وترجم باقى كتبه ، كما كان معترفاً أن يفعل ، لجاءت الفلسفة المدرسية من أول أمرها أغنى وأعمق مما وقعت إليه مع الأفلاطونية . وقد امتد هذا الدور إلى القرن التاسع ، وكان قليل الإنتاج على طوله بسبب ما أصاب روما وإمبراطوريتها من غزوات البرابرة وما أحدثوا من انقلابات اجتماعية خطيرة تناولت تدمير المدارس وإتلاف الكتب . فجاهد رجال الكنيسة لصيانة آثار النخاسة ، فكانت الأديرة المأوى الذى حفظها من الضياع ، وكانوا

هم حملة العلم ، وانصرفوا إلى تمدين تلك الشعوب الفقية ، يهذبون طباعها بتعاليم الدين ورياضاته ، ويعلمونها الزراعة والصناعة ، وينشئون المدارس ، فيعملون على تكوين حضارة جديدة .

(ح) والباب الثاني يشمل العصر الممتد من النهضة التي بعثها شارلمان في الربع الأخير من القرن الثامن إلى نهاية القرن الثاني عشر . تكاثرت المدارس وانتظم التعليم العالي ونبغ العلماء ، فشهد القرن التاسع حركة علمية زاهرة كان أكبر أعلامها جون سكوت أريجن . غير أن اضطرابات جديدة عطلت هذه الحركة وجعلت من القرن العاشر قفراً بلقياً . فإِنْ هَدَأَتِ الحال حتى استأنف النشاط العلمي في القرن التالي ، فنَبَغَ جدليون أى منطقة ، ونبغ لاهوتيون كان أعظمهم قدراً القديس أنسلم . ولم يكن لدى هؤلاء وأولئك من أسباب العلم سوى مصادر الدور السابق ، فكان اللاهوتيون أوغسطينيين أى أفلاطونيين ، وكانت بضاعة الجدليين تنحصر في بعض آراء أفلاطونية وفيما أبتقت عليه الأحداث من ترجمات بولس المنطقية ، وهي كتاب إيساغوجي لفورفوربوس ، وكتب المقولات والعبارة والتحليلات الأولى لأرسطو . على أنه كان لهذا المنطق الضئيل أثران هامان : فقد أدى من ناحية إلى إثارة مسألة الكليات الخمس ونصيبها من الحقيقة في الخارج ، وكان هذا عبارة عن إثارة مسألة المعرفة ، وأدى من ناحية أخرى إلى محاولة تطبيق قواعد المنطق في معالجة المسائل اللاهوتية ، وكان هذا بداية البحث في العلاقة بين العقل والإيمان . حتى إذا ما جاء القرن الثاني عشر استقرت الحياة الاجتماعية فازدهرت التجارة والصناعة ، ونشطت الفنون بأنواعها حول فن بناء الكاتدرائيات ، وقامت رهبينات جديدة زادت في عدد المدارس إلى حد كبير ، وخاصة في فرنسا ، فاشتدت الحركة الأدبية والحركة العلمية ، وظهر عدد وفير من اللاهوتيين والجدليين تبحروا في علومهم وخلعوا عليها ثوباً أدبيّاً شائقاً بفضل ما أفادوا من ذوق بدراسة الآداب اليونانية واللاتينية . على أن أهم ظاهرة لدينا في هذا القرن ، لما سيقرب عليها من

أثر بالغ ، هي ابتداء اتصال الغرب بالشرق ونقل الكتب من العربية إلى اللاتينية ، كتب اليونان وكتب المسلمين من فلسفية وعلمية .

(د) فإذا ما بلغنا القرن الثالث عشر ، موضوع الباب الثالث ، رأينا تلك الكتب وقد دفعت العقول إلى الأمام دفعا قويا ، وبعثت في المدارس العليا نشاطا هائلا أحست معه هذه المدارس بقوتها الذاتية فانفصلت عن السلطة الأسقفية واستقلت بثقوتها العلمية والإدارية فكانت منها الجامعات . ورأينا في مقدمة تلك الكتب مؤلفات أرسطو مترجمة من العربية ، ومؤلفات الكندي والفرابي وابن سينا والغزالي وابن رشد ، تحمل غداء دسما ، ولكنها تثير فتنة شعواء بسبب ما تضمنت من قضايا لأرسطو وللأفلاطونية الجديدة مخالفة للدين . بيد أن الأساتذة والطلاب تشبثوا بأرسطو بالرغم من التحريم الكنسي ؛ ثم فطنوا إلى مساوئ الترجمات التي كانت بين أيديهم ، وتاقوا إلى ترجمات من اليونانية رأسا تظهرهم على الأصل بتمام الدقة ، وتسمح لهم بالتمرقة بين ما لأرسطو وما لغيره من الشراح اليونان والعرب ؛ فهض بالعمل علماء باليونانية ، وكانت قد اندثرت أو كادت ، فعاونوا على مناقشة تأويلات الشراح وإقامة أرسطوطالية لاتينية مستقلة . ودار حول أرسطو التفكير الفلسفي واللاهوتي ، فريق معه وفريق عليه وفريق بين بين ، يحمل لواء كل فريق مفكرون من الطراز الأول . فتطورت الأوغسطينية وأخذت منه بتصيب ؛ وتمثله القديس توما الأكويني فأنشأ الأرسطوطالية المسيحية عارض بها المذهب الأوغسطيني الذي كان المذهب السائد بلا منازع ؛ وتمسك البعض بتأويل ابن رشد لأرسطو فقامت في جامعة باريس «رشدية لاتينية» دار عليها نزاع عنيف . وانصرم القرن ، والتضال بين المذاهب على أشده .

(هـ) استمر هذا التضال . ولكن القرن الرابع عشر ، موضوع الباب الرابع والأخير ، امتاز بخصائص أخرى بالمرّة ، كان لها سوابق بالطبع ، ولكنها نمت وترعرعت بسرعة عجيبة ، فكانت ثورة على الماضي كله . امتاز كل شيء

بنفور شديد من المعاني المجردة ونزوع قوى إلى الواقع ، أخذ في نقد المجردات ولم يرفها إلا أنها أسماء أو ألفاظ جوفاء ، بحيث تصح تسميته بعهد الاسمية أو اللفظية ، وقاده هذا النقد إلى الشك في العقل والمعقولات ، ودعا تفكير العقل فلسفة خالصة مقطوعة الصلة بالدين . وآمن بالدين إيماناً دون أى سند من العقل . ومضى في نقده من المجردات العقلية إلى أخواتها التي حشدها أرسطو في علمه الطبيعي ، قبلدها وتحرر من سلطان أرسطو في العلم والفلسفة جميعاً ، بل مد النقد إلى أصول الاجتماع فأيد أباطرة الجرمان والملوك في تمردهم على البابوية ، وقال بوجوب الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية ، وهو قول لا بأس به ، ولكن أصحابه أعلنوه في عنف وإسراف يؤذنان بقرب هبوب عاصفة « الإصلاح الديني » . هذا من ناحية ، وهي ناحية نقدية سلبية . ومن ناحية أخرى إيجابية ، رأى الفلاسفة المجلدون أن المعرفة الحسية الجزئية أوضح وأؤكد من المعرفة العقلية المجردة ، فأعلنوا أنها أحق بالاتباع ، وأقبلوا على الطبيعة يدرسونها لذاتها فوضعوا العلم الخاص المستقل عن الفلسفة . جددوا علم الفلك واهتدوا إلى قوانين جديدة للحركة ، فهدموا البناء الذي شاده أرسطو « للسماء والعالم » . بحيث إذا نظرنا إلى هذا القرن بالإضافة إلى ما سبقه ، وجدناه عصر انحلال وشك وتمرد ، ووجدنا أن كل ما يربطه بالعصر الوسيط هو أن رجاله مدرسيون أى كهنة ورهبان من أساتذة الجامعات ، وإذا نظرنا إليه بالإضافة إلى ماسيليه ، قلنا إنه عصر تجديد وإنشاء ، وإنه إذا أريد تعيين بداية العصر الحديث بمميزاته الفكرية تعييناً دقيقاً وجب الرجوع إلى العام الأول من هذا القرن الرابع عشر .

٢ - العصر الوسيط والفلسفة المدرسية :

(١) لقد قيلت في العصر الوسيط والفلسفة المدرسية أقاويل كثيرة نعرض لها بإيجاز . قيل في العصر الوسيط بالإجماع إنه كان عصر جهل وظلام لا خير

فيه ، يمكن بل يجب تخطيه بأسرع ما استطاع للوصول إلى عصر « النهضة الحديثة » عصر النور والعرفان . وقيل في الفلسفة المدرسية إنها كانت تعلم وتدوّن بلاينية ركيكة سقيمة ، وتسرف في استخدام القياس وفي المناقشة اللفظية ، وتعالج مسائل الدين ليس غير ، وتخضع في ذلك للنقل دون العقل ، أى لسلطة آباء الكنيسة وسلطة أرسطو ، بغير نقد ولا تمحيص . هذه أقوال يتناقلها الكتاب ويحسبونها قضايا مسلمة ، أذاعها أول الأمر في القرن السادس عشر أولئك الأدباء المدعوون أو الداعون أنفسهم بالإنسانية ، المتحلون بالثقافة اليونانية اللاتينية الخالصة من الشوائب ، المتشبعون بما فيها من وثنية ، المتحاملون على العصر الوسيط بما فيه من دين وأدب وعلم وفن . وإليهم ترجع تسمية فلسفته بالمدرسية ، أى التى نشأت ونمت في المدارس schola ، فقد كان لفظ scholasticus يطلق على كل معلم في مدرسة أو خريج مدرسة . فالتسمية في حد ذاتها ظاهرية سطحية لا تغيد شيئاً عن خصائص المسمى ، ولكنهم قصدوا بها إلى معنى محقر ينطوى على المآخذ التى ذكرناها ، وكثيراً ما يقال بهذا المعنى .

(ب) أما أن العصر الوسيط كان عصر جهل وظلام ، فالإشارات التى سبقت في تقديم أبواب هذا الكتاب تدل على أن الجهل لم يكن بحال ما مقصوداً بالذات ، وإنما كان أمراً واقعاً وقتاً من الأوقات ، من جراء غزوات البرابرة التى أوقعت أوروبا في الخراب والفقر ، والفتوحات الإسلامية التى زادت من ضنكاً بحصر البحر المتوسط ، فعمّلت تجارتها مع الشرق ، واضطرتها للانكماش على نفسها والاعتصار على الزراعة . ولكن الشعوب الأوروبية جاهدت فأقامت حضارة جديدة بأسبابها الخاصة ، هى الحضارة التى وصلت إلى اليوم وما تزال في عتفوانها . وكل ما هنالك أن وسائلها المادية والعلمية كانت في الأصل ضئيلة وأن تقلصها كان متدرجاً . وإذا قارنا بين هذه الوسائل وبين النتائج التى بلغت إليها ، وجدنا مقدرة الأوروبيين في العصر الوسيط لا تقل عن مقدرة أى عصر

كان من العصور الناهضة ، فن الخطأ اليين أو من الظلم الواضح عد العصر الوسيط «حقبة مظلمة مقفلة على نفسها» . الحقيقة أن المدنية الحديثة منحدره عنه ، وأنه لا يمكن تفسير مذاهب الفلسفة الحديثة وفهم مصطلحاتها بغير الرجوع إلى المذاهب المدرسية . إن الحدود التي يرسمها المؤرخون متداخلة في الواقع ، والعصور موصولة ، وإن كل زمن وارث عن السابق مخلف لللاحق .

(٢) وأما أن الفلسفة المدرسية حقيقة بما يكال لها من مثالب ، فلعل ما تقدم من بيان قد أشعر القارئ بأن تلك مسألة يمكن مناقشتها . تنقسم المثالب المذكورة إلى قسمين : واحد منصب على الشكل ، والآخر على الموضوع . فن حيث الشكل نقول : ليست الفلسفة بحاجة إلى الرشاقة . ولكنها مفتقرة للدقة قبل كل شيء ؛ وما كان استخدام المدرسين للتعريف والتقسيم والقياس إلا حرصاً منهم على الدقة والموضوعية ، ولا شك أنهم بالتزامهم التحليل المنطقي قد عملوا على نمو العقل الأوربي ووضوحه وسداده . ولم يسرف في هذا المنهج إلا المتأخرون منهم . ونقول من حيث الموضوع : صحيح أن الفلسفة المدرسية في مجملها فلسفة مسيحية ؛ وغير صحيح أنها اقتصرت على مسائل الدين ، فقد نظرت في المسائل الطبيعية والعقلية كأحسن ما ينظر فيها . وهي لا تبدو كتلة متجانسة إلا من بعيد ، فإذا دققنا النظر بدا الابتكار والتنوع . وهذا يعني أنهم لم يكونوا على ما يقال من الخضوع للسلطة ؛ فقد زاغ منهم عن الدين نفر ليس بالقليل في بيئة متشعبة بالدين ؛ أما المؤمنون منهم فلمهم في السلطة أقوال لاذعة أحياناً ، ساخرة أحياناً ، جازمة دائماً ، تلخص في عبارتين : الواحدة أن الحجة التقليدية أوهن الحجج ، والأخرى أن الاستشهاد بقول ليس يعني الاعتماد باسم القائل بل بقوة أدلته . ولنا ندري كيف يرمون جملة بالخضوع لأرسطو ، ولم يعرف أرسطو في الغرب إلا في القرن الثالث عشر ، فأكثرته السلطة الدينية ، وغرضها الأول والأخير صيانة العقيدة وحماية الأخلاق ؛ حتى إذا ما نصره تابعوه ، مجازفين أيما مجازفة ، كان ذلك منهم باسم العقل والعلم ، وأقرته الكنيسة

باسم العقل والعلم أيضاً، ولكن المدارس المتأخرة لم تعرف أن تفرق بين فلسفته ، وهي مذهب عقلي يمكن اصطناعه في كل زمن ، وبين علمه الطبيعي الذي أخذ ينهار ، وظلت تردد آراءه العلمية فقضت على سلطانه عند المحدثين . ولم يكن ذلك شأن المدارس الدينية فحسب ، بل وجد ملاحدة من أتباع أرسطو وابن رشد تعصبوا لهما إلى حد أن أبوا إجابة دعوة جليليوكي ينظروا إلى السماء بمنظاره ويشاهدوا التغير في مادة الأجرام السماوية ، خشية أن يضطروا لمخالفة قول أرسطو أن لا يكون ولا فساد في السماء !

٣ - الفلسفة والدين :

(١) بقى علينا أن نعالج إشكالا أثاره غير واحد من الباحثين . قلنا إن الفلسفة المدرسية مسيحية في جملتها : فإ العلاقة في هذا القول بين الصفة والموصوف؟ أليس الحدان متنافرين يختلفان في الموضوع وفي طريق الكسب ، من حيث إن مفهوم الدين أنه عقيدة موحاة تقتضينا الإيمان ، ومفهوم الفلسفة أنها نظر عقلي يعتمد على البرهان ؟ بل إن الإشكال أعظم خطراً في المسيحية منه في أى دين آخر ، وذلك لما تحوى من « أسرار » ، أى أمور تفوق الطبيعة والعقل ولم تكن لتعلم إلا بالوحي ، كالثالوث والتجسد والقيامة . فإن جاز ، والحالة هذه ، التحدث عن فلسفة مسيحية ، أفلا يكون ذلك باعتبار الفلاسفة متذممين بالمسيحية عاثين في مجتمع مسيحي ، لا بالإضافة إلى الفلسفة نفسها ؟

(ب) لقد وجد نفر من المسيحيين اقتنعوا بالتفاير بين الفلسفة والدين ، فذهبوا إلى أننا قد نقبل بالعقل قضية ما ونعتقد نقيضها بالإيمان . ويوجد الآن أمثال هؤلاء ، وموجود لهم أمثال بلا ريب . ولكن التاريخ يعرض علينا مسيحيين آخرين ، كانت الفلسفة والمسيحية عندهم متصلتين متفاعلتين ، فأضافوا وجهة جديدة في تاريخ الفكر ، وهم يؤلفون الغالبية العظمى في العصر الوسيط ،

هؤلاء يتفقون في أن الوحي والعقل من عند الله فحال أن يتعارضا ، وأن العقل يجد في الوحي هادياً ومعيناً ، ولكنهم يفرقون طائفتين في تصور الصلة بين الطرفين ، فهي عند طائفة أوثق منها عند الطائفة الأخرى .

(ح) مبدأ الطائفة الأولى أنه لما كانت الصورة التي ترسمها المسيحية للعالم هي صورته التي أبدعه الله عليها بالفعل ، وكان العقل قاصراً عن استكشاف تلك الصورة بنفسه ، فلم يبق له من مهمة سوى اتخاذها أصلاً والعمل على تفهمها بقدر المستطاع ، ولو بالتشبيه والتمثيل ، ولم يبق هناك من حكمة سوى الحكمة الدينية تستوعب الوجود بأكمله على الوجه الذي حققه الله ، ولا تدع محلاً لفلسفة مستقلة . تلك كانت النظرة الأولى من القرن الثاني إلى الثالث عشر ، فكان المفكرون المسيحيون يقولون « فلسفتنا » و « حكمتنا » للدلالة على المسيحية باعتبارها منهجاً منظماً كمناهج فلاسفة اليونان . وقد عاون على هذا التصور أنهم رأوا الأفلاطونيين والرواقيين يوجهون همهم إلى الإلهيات والحلقيات فبانت لهم المسيحية فلسفة تعرض حلولاً خاصة بها إلى جانب سائر الفلسفات .

(د) وظهرت الطائفة الثانية لما عرفت كتب أرسطو في القرن الثالث عشر ، إذ وقفوا من كتاب « التحليلات الثانية » أو البرهان على تعريف العلم وتعيين شروطه ، فتبينوا الحد الفاصل بينه وبين الإيمان ، ووقفوا من سائر الكتب على تفسير جامع للطبيعة مكتسب بالعقل الصرف ، بما في ذلك وجود الله ووجود النفس وأصول الأخلاق ، قرأوا وجوب التمييز بين ما يرجع للطبيعة وما يرجع لما فوق الطبيعة ^(١) . واعتبروا الفلسفة وحدة قائمة بذاتها ، تتألف

(١) « ما فوق الطبيعة » *Supernatural, supernatural* سيتكرر هذا اللفظ في سياق الكتاب . والمقصود به ما يفوق قدرة الطبيعة لأنه يسو على مستواها ، وذلك كالأشياء فإنها تنكشف لنا عن أشياء خاصة بذات الله لا تم عنها الخليفة ولا قبل مخلوق أن يعلمها بقرته الذاتية ، وكاتحاد النفس بالله بواسطة النعمة الإلهية ، ومماينة النفس لله في الحياة الآجلة بواسطة اتحاد الذات الإلهية بها ، والمسجرات الفائقة لقدرة العال الطبيعية . وهذه جميعاً مجانية صادرة عن محض وجود الله =

من المسائل التي عاجلها الفلاسفة بالفعل ، ومسائل جاء بها الوحي ولم تكن لتعرف لولاه وهي مع ذلك قابلة للبرهنة ، كالتخلق والبعث والمعاد وبعض الصفات الإلهية ؛ بينما يتناول اللاهوت مضمون الوحي بأكمله ، الأسرار والحقائق العقلية ، فيضعها مقدمات مسلعة ، ويستخدم العقل لتفهمها بقدر المستطاع ، واستنباط ما يترتب عليها ، ودفع الشبه عنها . والفلسفة التي هذا شأنها مسيحية كذلك ، ولو بمعنى أضيق من المعنى السابق ، تقول بأفكار مسيحية لم يعرفها اليونان أو ضلوا فيها ، وتعارض أفكاراً يونانية لا تتفق والمسيحية ؛ وهي فلسفة بالمعنى الصحيح لأنها تلتزم المنهج العقلي في كل حال ، ولا يعلو الفيلسوف المسيحي بهذا المعنى أن يكون مثله مثل الربان يسترشد بضوء المنارة أو الكواكب أو بآلة علمية وصفينته تسير إلى الهدف بقوتها الذاتية . وليس يعنى هذا أن للمسيحية فلسفة واحدة بعينها . فإن الفلسفة وليدة العقل وليست متعلقة بالدين تعلقاً ذاتياً . لذا قد تتفق مع المسيحية فلسفات مختلفة فيما بينها ؛ وقد تجيء فلسفة موافقة لبعض العقائد مخالفة لبعض آخر ، فتكون فلسفة مسيحية بقدر . وسنصادف أمثلة لكل وجهة من هذه الوجهات تفصل هذا الإجمال .

= وتديره الحر . فيجب التمييز بين « ما فوق الطبيعة » بالمعنى المتقدم ، وبين « ما بعد الطبيعة » الذي هو علم عقل ونفس من أقسام الفلسفة .

الباب الأول

رواد

من القرن الرابع إلى القرن التاسع

الفصل الأول

أوائل نقلة الفلسفة اليونانية إلى اللاتينية

٤ - شيشرون ولوكريس وسنيكا :

(١) لم يكن للرومان فلسفة أصيلة، ولكنهم كانوا عالة على اليونان ،
تمذهبوا بالرواقية والأبيقورية، واقتبسوا بعض الآراء من المدارس الأخرى .
وفي مقدمة نقلة الفلسفة اليونانية إلى اللاتينية شيشرون الخطيب المعروف
(١٠٦ - ٤٣ ق . م) . ليس في كتبه مذهب متمسك بالأجزاء ، فقد قصر
جهده على تدوين ما أعجبه مما قرأ أو سمع ، فوضع في ذلك جملة كتب ، منها :
« المقالات الأكاديمية » يبحث فيها مسألة المعرفة في بيان أخطاء الحواس ،
ويقطع باستحالة الوصول إلى اليقين ، ويذهب إلى وجوب الاكتفاء بالاحتمال
على مثال الأكاديمية الجديدة . ولكنه في سائر كتبه وفي سيرته ، ينسب الاحتمال
ويؤمن دون تردد بالإدراك الحسى والاستدلال العقلى . ففي كتاب « غايات
الخيرات والشرور » يصور ثلاثة من أصدقائه يعرضون المواقف المختلفة في
مسألة الخير والشر ، ويدلى برأيه فيرفض أقوال الأبيقورية ويعارضها بأقوال
الرواقية ، فيقرر أن الفضيلة غاية الحياة دون اللذة ، وأن القوانين الوضعية يجب
أن تقوم على القانون السرمدى ، وأن القانون غير العدل لا يلزم ، وأن الإنم
أعظم الشرور . وفي « المقالات التوسكولامية » (وهي حوار يدور في « فيلا

توسكولوم» (يصف النفس بأنها « شئء إلهى » ويؤيد القول بالخلود، ويعرض الآراء الرواقية في ازدياء الموت وكيفية تحمل الألم وما إلى ذلك . وفى كتاب « طبيعة الآلهة » يروى حواراً يقول إنه شهده فى شبابه ، فيعرض مختلف الآراء فى الموضوع ، ويعلن أنه كان وقتذاك يفضل الرواقية . وفى كتاب « الجمهورية » يجمع أهم المذاهب اليونانية فى السياسة . وفى كتب أخرى يورد طائفة من المسائل الأخلاقية .

(ب) وقد وجدت الأبيقورية نصيراً بارعاً فى شخص لوكريس (٩٥ - ٥١ ق . م) نظم مذهب أبيقور شعراً فى قصيدته المشهورة « طبيعة الأشياء » وأشاد به أيماء إشادة . وكتب سنيكا على مبادئ الرواقية .

٥ - ترتوليان (١٦٥ - ٢٢٠) :

(١) محام كبير من أهل قرطاجنة ، اعتنق المسيحية وسم كاهناً فانصرف إلى التأليف فى الدين ، فكان كاتباً مجيداً ولاهوتياً عميقاً . كان متضلعا من اليونانية فضلعه من اللاتينية ، فوضع بالأولى بعض الكتب ثم عاد فنقلها إلى الثانية ليوسع لها مجال الانتشار ، إذ أن اليونانية كانت قليلة الذبوع فى بلده . واستمر على الكتابة باللاتينية فكانت مصنفاته أولى الكتب المسيحية بهذه اللغة . له « دفاع » موجه إلى حكام الولايات الرومانية ، يبين فيه عدم مشروعية الاضطهاد ، ويحتج على قسوة الإجراءات المتخذة ضد المسيحيين ، ويتحدى فيقول : « إننا نكاثروا إذ تحصدوننا ، وإن دم المسيحيين لبذرة ، وإن لكم فيها تأخفونه علينا من عناد لعبرة ، فمن ذا الذى يشهده ولا يتزعزع ثم لا يبحث عن السر فيه ، ومن ذا الذى يبحث فلا ينضم إلينا ، ومن ذا الذى ينضم إلينا فلا يتوق للعذاب وللموت فى سبيل الحصول على النعمة الإلهية كاملة والغفران شاملاً ؟ » . وله كتاب « إلى الأمم » يهاجم فيه الوثنية ، وكتب يرد فيها على المبتدعة من المسيحيين ، قبل أن يدخل هو فى شيعة من أغرب الشيع .

(ب) وقد ظن الفلسفة عدوة للدين فحمل عليها وغلا في معارضتها حتى قال : « أى علاقة توجد بين أثينا وأورشليم ، بين الأكاديمية والكنيسة ، بين الحوارج والمؤمنين ؟ إننا بريئون من الذين ابتدعوا مسيحية رواقية أو أفلاطونية أو جدلية . بعد المسيح والإنجيل لسنا بحاجة إلى شيء » . وهو يهاجم الفلاسفة في أخلاقهم ، ويقول إن خير ما في مذاهبهم مستفاد من التوراة وإن من الفلسفة نشأت البدع المسيحية ، ويجلد « الشقي أرسطو » تستعين ، ذلك الجدل الذي هو آلة للبناء وللهدم على السواء ، وتبعاً لذلك يرى أن التعويل على كتب الفلاسفة ، لاستخراج الأدلة منها ، منهج عقيم ؛ ويتكرر منهجاً آخر هو استنطاق النفس ، فيبين في كتابه « شهادة النفس المسيحية طبعاً » إن النفس تنزع بطبيعتها ومن صميمها إلى الدين ، وبخاصة في أوقات الشدة ، فتبدى العواطف الدينية التي فطرها الله عليها . وهذا منهج نهجه الكثيرون من بعده ، وخصوصاً في العصر الحديث لما تناقصت الثقة بالعقل النظري أو انعدمت ، فست الحاجة إلى التماس أساس لنزعائنا العليا من طريق العاطفة .

(ج) وله كتب قد تعد فلسفية ، مثل « كتاب النفس » طرق فيه مسائل وجود النفس وماهيتها وأصلها ومصيرها ، وأورد فيه أقوالاً من أفلاطون وفيثاغورس وغيرهما ؛ وكتب أخرى عالج فيها مسائل الخلق والمادة ، والخطيئة والحرية . غير أن محاولات النظر العقلي فيها قليلة من حيث إنه غير مقتنع بضرورته ويرى فيه « تمسداً أرسطوالياً » . وما يذكر هنا أنه كان يظن الروح جسماً لطيفاً ، وبهذا المعنى يقول : « من ذا الذى ينكر أن الله جسم مع كون الله روحاً ؟ » . وكذلك النفس الإنسانية مادة لطيفة منتشرة في البدن متشكلة بشكله ، فانية طبعاً خالدة بفضل الله ؛ وينقد أفلاطون لقوله بلا مادية النفس وخلودها بالطبع ؛ وينهب إلى أن الله خلق نفس الإنسان الأول فتكاثرت بالتوالد ، وإلى أن النفس في ذاتها ذكر أو أنثى . . .

٦ - خلقديوس وفيكتورينوس وما كلوبيوس :

(أ) على أن الاشتغال الجدى بالفلسفة بدأ مع القرن الرابع إذ نبغ فيه طائفة من نقلة الفلسفة اليونانية وشرحها ، أشهرهم ثلاثة على الترتيب التالى :

(ب) خلقيدوس : أهم مصنفاته شرح على « تباوس » ضمنه مقتبسات من كتب أخرى لأفلاطون ، ونظريات أرسطوطالية ، وأخرى فيثاغورية ، ونصوصاً لزعماء الرواقية ، وآراء لفيلون وأطباء اليونان والفلاسفة الإيونيين والإيليين وغيرهم ، فكان إلى القرن الثانى عشر أحد المراجع الكبرى فى تاريخ الفلسفة اليونانية .

(جـ) مارينوس فيكتورينوس : علم البيان فى روما ، واشتهر حتى نصب له فيها تمثال . ترجم المقولات والعبارة لأرسطو ، ولرساغوجى لفورفورينوس مع تصرف وزيادة وتصحيح ، وبعض رسائل أفلوطين ، وقد يكون ترجمها كلها ، وترجم كتباً أخرى للأفلاطونيين الجدد ، وشرح بعض كتبهم وبعض كتب شيشرون ، وصنف رسائل فى المنطق ، منها رسالة فى التعريفات ، وأخرى فى الأقيسة الشرطية وقد ضاعت . ولما اعتنق المسيحية ألف عدة كتب لاهوتية بقى معظمها وأثر أفلوطين باد فيها .

(د) وماكروبيوس : يشير إلى أن اللاتينية لم تكن لغته الأصلية ، فقيل إنه أفريقى . وهو معلود من الأفلاطونيين الجدد فى الغرب اللاتينى . له شرح على « حاتم سيبون » ، وهو الفصل التاسع من المقالة السادسة من كتاب الجمهورية لشيشرون) جمع فيه مختلف تعاليم الأفلاطونية الجديدة : نظرية صدور الموجودات عن الموجود الأول ، روحانية النفس وخلودها ، أقسام الفضيلة ، وكثيراً من نظريات الفيثاغورية الجديدة فى رمز الأعداد ، وقدراً كبيراً من الرياضيات .

الفصل الثاني

القديس أوغسطين

(٣٥٤ - ٤٣٠)

٧ - حياته :

(أ) ولد في طاجسطا من أعمال نوميديا (الآن سوق الأخرس من أعمال الجزائر) من أب وثني وأم مسيحية سجلت اسمه في عداد المرشحين للعماد ونشأته على محبة المسيح . وتضلّع من اللاتينية حتى افتتح في قرطاجنة ، وهو في التاسعة عشرة ، مدرسة لتعليم البيان . في ذلك الوقت قرأ كتاباً لشيشرون اسمه « هورطانسيوس » (وقد ضاع فيما بعد) كان كاتبه يقرظ فيه الفلسفة ببلاغته المعهودة ، فيصورها مدرسة علم وفضيلة ، ووسيلة الحياة السعيدة ، فاندفع في طلب الحقيقة ، حقيقة مصير الإنسان ؛ فقرأ الكتاب المقدس رجاء أن يجدها فيه ، كما تعلم من أمه ، ولكن الكتاب لم يجد إلى نفسه سيلاً : كان أوغسطين متشعباً بالأدب اللاتيني فلم تعجبه لاتينية الكتاب ، وكان متعلقاً بالدنيا ومتاعها فلم تهزه مبادئه . على أنه ظن أنه وجد ضالته في المانوية ، فانضم إليها وهو يعتقد أنه لا يزال مسيحياً كأمه ، لما كانت تبدو فيه المانوية من مظاهر مسيحية ؛ إيماناً وعبادة وإدارة .

(ب) ودفعه طموحه صوب روما ، فأنشأ فيها مدرسة للبيان . وفيها هوى ذلك عرض للمسابقة منصب أستاذ للبيان في ميلانو ، فجاز به . قصد إلى مقره الجديد ، وأخذ يختلف إلى الكنيسة الكاثوليكية ويستمع إلى عظات أسقف المدينة ، القديس أمبرواز ، وكانت تدور على شرح الكتاب المقدس والرد على المانويين وغيرهم من المبتدعة ، فوجد أن الكاثوليك أحسن عرضاً للكتاب

ودفاعاً عنه ، قراخت علاقته بالمناوية حتى قطعها بعد أن ظل « سماعاً » فيها مستتب^(١) . ولكنه لم يدر إلى أين يتوجه . فقد كان قرأ كتاباً آخر لشيرون هو « المقالات الأكاديمية » أى الأكاديمية الجديدة بعد أن حولها الزعماء من مذهب أفلاطون إلى مذهب الاحتمال ، فاضطرب لحجج الشكاك ، فوقع في أزمة من الشك حادة . غير أن هذا الشك لم يتناول وجود الله وعنايته بال مخلوقات ، إذ كان أوغسطين يرى وجود الله أمراً بديهيّاً أو كالبديهي . فعاد ونظر في الكنيسة فرأى فيها علامات أربعا تدل على أنها من عند الله : ففيها تتحقق نبوءات العهد القديم ، ويتمثل الكمال الروحي ، وتصنع المعجزات ، وهى قد انتشرت بالرغم مما لقيت من عنت هائل . فآمن أن النجاة في الكنيسة . ولكن إيمانه لم يبدد شكوكه ، فقد كان متردداً في إمكان اليقين وفي حل الإشكالات الأكاديمية ؛ وكان مشغولاً بمسألة الشر التي عاجلها في المناوية ، وكان يعتقد كالمناويين أن كل موجود فهو مادی بالضرورة ، فيتوهم الله جسماً عظيماً نيراً لطيفاً للغاية ، ويتوهم النفس جزءاً من ذلك الجسم ؛ وكان لكل ذلك حائراً في أمره مع الدين الذي اقتنع بصحته .

(ح) ودفعة واحدة عرف إمكان اليقين ، وإمكان الروحانية ، وأن الشر ليس جوهرأ حتى يقتضى صنع الخالق ، وإنما هو عدم الخير . عرف ذلك من « بعض كتب الأفلاطونيين منقولة من اليونانية بقلم فكتورينوس » وقد وقعت بين يديه في تلك الأثناء ، كما نخبرنا هو . لم يحذ حذو ترتوليان ، فلم يستنكف من الاستعانة بتلك الكتب ، بل اتخذ له ميذاً أنه « إذا قال الذين يسمون فلاسفة شيئاً حقاً ومطابقاً لإيماننا ، وجب أن نأخذهم منهم كما يؤخذ الشيء من غاصبه » . شرع إذن يتفهم المسيحية على ضوء ما اهتدى إليه من فلسفة ، ويؤزل هذه الفلسفة على ضوء المسيحية . وهذه نقطة تجب ملاحظتها ، فقد

(١) الساعون في المناوية هم المعتقون للمذهب غير العاملين به بعد . أما أتباعه الأوفياء علماً وعلاً فهم الصديقون أو المختارون . انظر كتاب القهرست لابن التيم .

ذهب بعض الباحثين إلى أن الأفلاطونية هي التي قادته إلى المسيحية؛ والحقيقة أنه كان آمن بالمسيحية بناء على ما ذكرناه من علامات أو أدلة ، وأن رسائل أفلوطين أفادته في حل مشكلات عقلية كانت تحول بينه وبين فهم المسيحية كما يجب أن تفهم . يؤيد ذلك أنه توهم ، عند قراءته الأولى لها ، أنه وجد فيها العقائد المسيحية الكبرى ، وهي غير موجودة بلا ريب ، وأنه إنما فرح بالفلسفة الأفلاطونية لهذا السبب ، مما يدل على أنه كان مسيحياً بالقلب قبل أن يطلع عليها ، وأنه قرأها بهذا الاستعداد . توهم أنه وجد فيها أن الله خالق العالم والنفس ، في حين أن أفلوطين يقول بصدور الموجودات عن المبدأ الأول صدوراً ضرورياً ؛ وتوهم أنه وجد فيها القول بالكلمة ، أى بأن المسيح كلمة الله ، مع أن الأقنوم الثانى عند أفلوطين ، أى العقل الكلى ، تمايز من الأول وأدنى منه مرتبة . على أن أوغسطين يستدرك فيقول إنه لم يقرأ فيها تجسد الكلمة ، ولم يجد ذكراً للبعث . بحيث يمكن القول إنه أحال أفلوطين مسيحياً ، لا أنه انقلب أفلوطينياً .

(د) وقصد إلى الريف مع بعض الأصدقاء بغية النظر في أمر أنفسهم في عزلة وهدوء ، وقضوا بضعة أشهر يفكرون ويتباحثون . استأنف مطالعته للكتاب المقدس ، فوجد فيه هذه المرة ما لم يجده في المرة الأولى وما لم يجده عند الأفلاطونيين ، وجد المسيح المخلص ، والنعمة الإلهية التي تعيننا على فعل الخير والتغلب على الشر . ووفد عليهم ذات يوم زائر كريم حدثهم عن حياة الرهبان في مصر وغيرها وما يتجسمون من ألم وحرمان في سبيل الكمال الروحي ، وعن آلاف الناس من جميع الطبقات والأعمار الذين يزهدون في الدنيا ويتبعون دين المسيح ، وفي مقدمتهم ذلك العالم الكبير فيكتورينوس . فحجل أوغسطين من تردده واستصغر نفسه ، وخرج إلى الحديقة وهو في صراع عنيف مع أهوائه ، وإذا بصوت يغنى في الجيرة ويكرر القول : « خذ واقرأ » ، فبدأ له أن أمراً إلهياً صدر إليه ، فتناول رسائل القديس بولس ، وكانت على مقربة منه ، فتحتها انشاقاً وقرأ ، فإذا

الأهواء تسكن ، وإذا قلبه يفيض نوراً واطمئناناً . فوضع نفسه بين يدي الله بغير تحفظ ولا رجعة ، وذهب إلى القديس إمبرواز وقبل منه المعمودية . وكان في الثالثة والثلاثين .

(هـ) وعاد إلى طاجسطا مع بعض أصدقائه وعاش وإياهم عيشة الرهبنة ثلاث سنين . ثم طلب أهل إيبونا (من أعمال نوميديا) سيامته كاهناً يرعاهم ، فأجابهم الأسقف إلى طلبهم . وبعد خمس سنين توفى الأسقف ، فاقترع الشعب لأوغسطين ، فتوفر على نشر الإيمان والدفاع عنه باللسان والقلم خساً وثلاثين سنة . وكانت أيامه الأخيرة ، مفعمة حزناً وأمى ، فقد كان البرابرة أغاروا على أفريقية وتقدموا إلى مدينته وحاصروها ، وهو يشدد عزائم شعبه ويبث فيه الأمل . وفاضت روحه قبل أن يدخلوا المدينة وينهبوها ، ولكنه كان يتوقع ذلك المصير ، فراح وقد رأى العالم القديم يتحطم . فهل توقع أن عالماً جديداً سيخرج من بين الأنقاض المراكمة يكون هو أكبر معلميه وهداته ؟

٨ - مصنفاته :

(أ) بدأ أوغسطين يكتب بعد قراءة « الكتب الأفلاطونية » فكان أول ما عالج مسألة اليقين ، لأنه اعتبرها المسألة المقددة على سائر المسائل ، وهذا موضوع كتاب « الرد على الأكاديميين » . ثم نظر في « الحياة السعيدة » التي قال شيشرون إنها الغاية من الفلسفة ، ودون كتاباً بهذا الاسم . ونظر في « خلود النفس » فوضع كتاباً بهذا العنوان موضوعه الرئيسي الأسس العقلية للإيمان . وصنف في تلك الفترة الأولى كتباً أخرى فلسفية وبيانية .

(ب) ولما عاد إلى وطنه وجه همه إلى مناهضة المبتدعة ، فكان من أثر ذلك كتاب « أخلاق الكنيسة الكاثوليكية وأخلاق المانويين » وكتاب « في سفر التكوين رداً على المانويين » وكتاب « في الحرية » ضد بدعة أخرى . سذكرها عند الكلام على الحرية وسبق علم الله بالأفعال الإنسانية ، ثم خطر له

أن يترجم لحياته وبين كيف قاده الله من الظلمة إلى النور ، فوضع كتاب « الاعترافات » (حوالى سنة ٤٠٠) وهو مشهور فى الآداب العالمية . لسو أسلوبه ، وقوة تأثيره ودقة التحليل النفسانى ، وعمق النظرات الفلسفية . ومن أهم مصنفاته بعد ذلك كتاب « الثالوث » فى خمس عشرة مقالة حررها فى مدى سبع عشرة سنة (٤٠٠ - ٤١٦) يشرح فيها العقيدة وينقد الأضاليل وينثر الشيء الكثير من الفلسفة ؛ و « شرح سفر التكوين » يتصل بالفلسفة كذلك . ولما فتح البرابرة روما سنة ٤١٠ ، استولى على العالم القديم ذهول عميق ، لأن الاعتراف العام كان أن روما لا تقهر ، وقال الوثنيون إن الآلهة غضبوا على المدينة الكبرى وتخلوا عن نصرتها لتهاونها فى الشعائر السلفية وانتشار المسيحية فى أرجاء الإمبراطورية ، فأخذ أوغسطين القلم يرد عليهم ، فاتسع أمامه مجال القول حتى انتهى إلى كتاب جامع فى فلسفة التاريخ هو كتاب « مدينة الله » بدأه سنة ٤١٣ وفرغ منه سنة ٤٢٦ ؛ خصص المقالات العشر الأولى لنقد الوثنية ، معتقداتها وأخلاقيها ومذاهبها الفلسفية ، والمقالات الاثنى عشرة التالية للتاريخ العام ومغزاه . وقبل وفاته بثلاث سنين رأى أن يعود على مؤلفاته يراجعها ويثبت حكمه الأخير فيما تضمنت من آراء ، إقراراً أو رفضاً أو تصحيحاً ، فكان من ذلك كتاب « الاستدراكات » أو المراجعات ، وما يجدر ذكره من هذه الاستدراكات أسفه لإسرافه فى الثناء على الأفلاطونيين ، فإنه كان قد عرف حقيقة مذهبهم وحقيقة موقفهم من المسيحية فدعاهم بالكفار . تلك هى كتبه البارزة ، وله غيرها كثير ، وقد بلغت جميعاً مائتين وأربعين متفاوتة الحجم ، ضاع منها عدد كبير . أسلوبها من أمثلى أساليب الأدب اللاتينى ، ولكن تنقصها الدقة فى بعض المواضع الفلسفية ، وتغلب عليها ثقافته الأولى اللغوية والبيانية ، فيكرر المعنى الواحد فى صيغ عدة ، ويطنب فى التمثيل والتصوير ، فكان ذلك سبباً فى الجدل حول مراده فى غير ما مسألة .

(>) أما مصادره الفلسفية فقصورة على الكتب اللاتينية ، فإنه لم يكن

يحسن اليونانية في شبابه ، ثم أجادها فيها بعد لمراجعة ترجمات الأسفار المقدسة ، ولا يلوح أنه استخلمها للاطلاع على كتب اليونان . وفيلسوفه الأكبر أفلوطين . أما أفلاطون فلم يعرفه حتى المعرفة ، وكان يعتقد أن الأفلاطونية والأفلوطونية الجديدة مذهب واحد ، فقال في كتاب « الرد على الأكاديميين » إن « أفلوطين . شلميذ الشبه بأفلاطون حتى يمكن الاعتقاد بأن أفلاطون بعث في أفلوطين » ؛ وفي « مدينة الله » يذكر « تياوس » وقد قلنا إن خلقيدس نقله إلى اللاتينية ؛ ولعله قرأ « فيدون » لناقل آخر . وحين يذكر « تياوس » يشير إلى ما بين مطلعته وبين سفر التكوين من مماثلة ، ويميل إلى تفسير هذه المماثلة بأن أفلاطون كان له بعض العلم بالتوراة ، كما كان يظن كثيرون من اليهود والمسيحيين . لذا نراه يقول عنه إنه يعلم أن الله خالق ، وأنه يجب تفضيل مذهب الأفلاطونيين على سائر المذاهب . وأما أرسطو فلم يعرف منه سوى المنطق ، ولا يذكره سوى ثلاث مرات ، ويضعه في مرتبة أدنى من أفلاطون ؛ وكان يعتقد أن ليس بين الفيلسوفين فرق جوهري ، وهذه فكرة أذاعها الأفلاطونيون الجدد بمحاولتهم « التوفيق بين رأيي الحكيمين » . ويذكر الرواقين والأبيقوريين وينقدهم نقداً عسيراً .

٩ - منهجه :

(١) منهجه الفلسفي صورة حياته : علم من قراءة « هورطانسيوس » أن الفلاسفة وسيلة السعادة التي هي طلبية كل إنسان ، ففكر في السعادة ، فوجد أن الموضوع الذي يحققها يجب أن يتوفر فيه شرطان : أحدهما أن يكون ثابتاً مستقلاً عن تقلب المصادفة والحظ ، وإلا نغصت السعادة بالقلق عليها وخوف زوالها ، والشرط الآخر أن يكون الموضوع كاملاً لا مزيد عليه ، إذ أننا لا نرضى تمام الرضا إلا بالخير الأعظم . وليس يتوفر هذان الشرطان في غير الله لأن الله وحده ثابت كامل . فنحن إذ نطلب السعادة نطلب الله ، علمنا بذلك

أو لم نعلم : « لقد صنعتنا لأجلك يا رب ، وإن قلبنا لا يزال مضطرباً حتى يطمئن لديك » .

(ب) هل تبلغ الفلسفة إلى الله ؟ لقد استكشفت الفلاسفة حقائق جليلة نافعة ، ولكنهم لم يستكشفوا كل الحقيقة الضرورية للإنسان ، ووقعوا في أضرار خطيرة ؛ وليس يستطيع العقل بقوته الطبيعية أن يهتدى إلى الحقيقة بأكملها وأن يحترز من كل ضلال . وفوق ذلك ليس للفلسفة بذاتها قوة على تحويل النفس من مجرد المعرفة إلى العمل الفاضل . فالفلسفة قاصرة من هاتين الناحيتين ، والمسيحية وحدها تعرض علينا الحكمة كاملة عن الله والنفس ، وتوفر لنا الوسائل الفعالة للحياة الصالحة والاتحاد بالله ؛ هذه الوسائل وهي النعم تحملها إلينا الأسرار المقدسة . فإذا أردنا السعادة وأردنا الحكمة وجب علينا الإيمان ، والعمل به .

(ج) ليس الإيمان عاطفة غامضة وتصديقاً عاطفياً من الأسباب العقلية ، ولكنه قبول عقلي للحقائق ، إن لم تكن مدركة في ذاتها كالحقائق العلمية ، فهي مؤيدة بشهادة شهود جديرين بالتصديق ، هم الرسل والشهداء ، وبعلامات خارقة هي المعجزات . ليس ينفر الإيمان من نقد العقل ما دام الإيمان لا يوجد إلا في العقل . فعلى العقل مهمة قبل الإيمان ؛ هي الاستيثاق من تلك الشهادة وتلك العلامات . وهو ليس يستوثق من شيء إلا أن يستوثق أولاً من كفاية العقل للمعرفة اليقينية . فالفحص عن اليقين واجب التقديم على الفحص عن الوحي والمعجزات . ففي هذه المرحلة العقل سابق على الإيمان ممهد له ، يقنع بوجوب الإيمان لا بموضوعه ، بحيث نقول : « تعقل كي تؤمن » .

(د) وللعقل مهمة بعد الإيمان ، هي تفهم العقائد الدينية . وهنا الإيمان سابق على التعقل معين عليه ، فإنه يطهر القلب ، والعقل أقدر على البحث وأسرع قبولاً للحق ، بحيث نقول : « آمن كي تتعقل » . على أن التعقل ، في هذه المرحلة الثانية ، ليس سواء في جميع القضايا ، فإن منها ما هو طبيعي قابل

للبرهان كوجود الله وصفاته ، ووجود النفس وروحانياتها وخطوبها ، ومنها ما هو فائق للطبيعة يقتصر عمل العقل بصلده على تفسير يبدد المحالات الظاهرية من جهة ، ويحيل الموضوع شبه معقول من جهة أخرى بما يجد له من صورة ومثال في الطبيعة ، والشواهد عديدة عنده على هذين النوعين من التعقل . أثبتنا الكثير منها على النوع الأول في هذا الفصل المخصص لفلسفته . وثبت هنا شاهداً مشهوراً على النوع الثاني ، هو طريقته في معالجة مسألة التالوث ، أعوص المسائل الدينية البحتة . يبدأ بتحديد العقيدة أخذاً عن الكتاب المقدس وعن آباء الكنيسة ، ثم يحل الإشكالات ، ويرد على الاعتراضات . هذا القسم ضروري طبعاً لإدارة الفكر والقول على معنى محدد ، وقد جاء حافلاً بالموضوعات العميقة والاستطرادات المفيدة . ثم يبحث عن صور للتالوث تعين على تعقل هذا السر تعقلاً ما . فلا يجد من صورة إلا في الإنسان ، لأنه بنفسه الناطقة أقرب الخلائق المنظورة شبيهاً بالله . ففي النفس الإنسانية ذاكرة وعقل وإرادة . الذاكرة هي النفس متحلية بمخاتق معلومة ؛ والعقل هو النفس متعقلة أى متصورة المجردات . والإرادة هي النفس محبة . إننا نذكر كل قوة من هذه القوى على حدة ، وفي أوقات مختلفة ، ولكننا لا نستختم إحداها دون القوتين الآخرين ، فهي متحدة في جوهر واحد . ثمة صورة ثانية مأخوذة من أفعال هذه القوى : فإن النفس تعلم ذاتها ، وتحب ذاتها ، وعلمها بذاتها . فهذه ثلاثة متساوية فيما بينها ، ومما هي واحدة . بل إن الإدراك الحسى ، بالحواس الظاهرة وبالخيلة أو الذاكرة ، يعطينا صورة ثالثة ، فبالصورة المقبولة في العين أو في الخيلة ، وإدراكها في الآن الحاضر ، واتحاد الاثنين بفعل النفس المدركة .

(هـ) وهذان النوعان من التعقل يؤلفان «الفلسفة المسيحية» التي تنظر في الوجود على ما أوحى الله إلينا . فأوغسطين ، مع علمه بأن العقل والإيمان متمايزان بالذات ، لم يضع مبدأ يكفل استبقاء هذا التمايز ، ولكنه جمع بينهما في حكمة كاية تظهرفنا على حقيقة الوجود ، وتدلنا على غايتنا الحققة ، وتمدنا بالوسائل

للبلوغ إليها ، هي المسيحية . إذن « آمن كي تتعقل » . وينطبق هذا القول على مضمون الإيمان كله ، بما فيه وجود الله ، فإن الخطوة الأولى ، في رأى أوغسطين مخاطبة الأحق الذى يقول فى قلبه : ليس يوجد إله « كما جاء فى مفتتح المزمور ١٤ لداود النبي ، وإقناعه بصدق الكتب المقدسة التى تعلم وجود الله ، حتى إذا ما فاز منه بالإيمان بها شرع فى بيان ما للإيمان بالله من قيمة عقلية . هذا مع علم أوغسطين بما للدليل العقلى على وجود الله من قيمة ذاتية ، وعلمه بأن الفلاسفة عرفوا وجود الله دون توسط الإيمان . وبعد الله النفس النزاعة إلى الله ، وهى صورة الله من حيث إنها روحية وعاقلة مريدة ذاكرة . وبمعرفة الله والنفس تم الحكمة فى الواقع ، وطالما قال أوغسطين إنه لا يطلب سوى العلم بالله وبالنفس ، أما العالم فليس صورة الله ، من حيث إنه مادى خلو من العقل والإرادة ؛ وإنما هو أثر الله يحقق بعض الصفات الإلهية على نحو خاص به ، فينظر فيه بعد النفس . وأخيراً « مدينة الله » أو مصير الإنسانية أو مبادئ الاجتماع وفقاً للمسيحية . وعلى هذا الترتيب منعرض المذهب .

١٠ - اليقين :

(أ) تنقسم مناقشة أوغسطين للشك إلى قسمين : قسم ملهى يبين فيه أن موقف الشك مسرف متناقض ، وقسم إيجابى يثبت فيه أننا ندرك إدراكاً يقينياً حقائق موضوعية .

(ب) فن الوجهة الأولى يقول : إن الاحتجاج بتخايل الأحلام والجنون لا ينهض إلا بصدد المحسوسات ، ولنا مع ذلك سبيل للاستيقاظ من مدركات الحواس إذا رجعنا إلى حكم العقل فيها . بالعقل نعين شرائط اليقين فى المحسوسات ، فتعلم أن بإمكاننا أن نصدر بشأنها أحكاماً صادقة إذا حرصنا على ألا نضيف للإحساس عنصراً غريباً عنه ، وحسبنا للأحوال التى تعمل فيها الحواس حسابها . - ثم إن الذى يشك فى وجود الحقيقة يعبر عن شكه بقضية

تبدوله صادقة ، وهذا الصديق ينقض دعواه . — وإذا انتقلنا من النظر إلى العمل وجدنا الشك يقضى بالحمود التام ، لأن كل فعل فهو دائماً عبارة عن وضع قضية موجبة هي أن كذا خير أو أن كذا شر . وليس يكفى الاحتمال كما يقولون إذ ما هي القاعدة لتمييز الاحتمال ؟ أليس الاحتمال والشك إنما يقلان بالقياس إلى الحقيقة ؟

(ح) ومن الوجهة الثانية يقول : إن هناك حقائق مستقلة عن كل ظرف ، مطلقة من كل قيد ، لا يتطرق إليها الشك مهما تعسف فيه متعسف . منها القوانين المنطقية ، مثل إن القضية الصادقة ليست كاذبة ، وإن القضية المناقضة لها هي الكاذبة . ومنها الحقائق الرياضية ، مثل $3 \times 3 = 9$ ، وغيرها كثير معروف . ومنها الحقائق الفلسفية والخلقية ، مثل قولنا : يجب طلب الحكمة والسعادة ، فإن العقل يرى بالطبع هذا الوجوب ؛ والتسليم به تسليم بالواجب وتعريف لفضيلة الحكمة ؛ ومثل قولنا : يجب إخضاع الأدنى للأعلى ، ومعاملة المتساويات بالمساواة ، وإعطاء كل ذي حق حقه ، وتلك حقائق ترجع لفضيلة العدالة ؛ وكذلك يرى العقل أن الدائم خير من الزائل وأعلى منه ، وفي مراعاة هذا المبدأ تقوم فضيلة الحق ؛ ومن المؤكد أيضاً أنه تجب المخاطرة بكل شيء واحتمال كل ألم في سبيل الخيرات الحقبة ، وتلك فضيلة الشجاعة . جميع هذه الأحكام ضرورية في العقل عند جميع الناس ولو كانوا يغطون في النوم .

(د) وثمة حقيقة يعرضها أوغسطين على الشكك ليسعهم يبين لا سبيل للارتباب فيه بحال ، تلك هي حقيقة وجودنا وفكرنا ، يلج فيها ويدكرها على أشكال شتى ، فيقول في موضع : « أنت الذي يريد أن يعرف نفسه ، هل تعرف أنك موجود ؟ — أعرف ذلك . — من أين تعرف ؟ — لا أدري . — هل تحس نفسك بسيطاً أو مركباً ؟ — لا أدري . — هل تعلم أنك تتحرك ؟ — لا أعلم . — هل تعلم أنك تفكر ؟ — أعلم » . ويقول في موضع آخر : « حين تؤكد وجودك لا يمكن أن تخشى الخطأ ، إذ أنك إذا كنت تخطئ فأنت

موجود . ويقول بنفس المعنى : « لست أخشى الأكاديميين إذ يقولون لى : وإذا كنت مخطئاً ؟ إذا كنت مخطئاً فأنا موجود ، ومن لم يكن موجوداً فلا يمكن أن يخطئ » . وأيضاً : « إذا كان يشك فهو يحيا ، وهو يذكر موضوع شكه ، وهو يعلم أنه يشك ، وهو يطلب اليقين ، وهو يفكر ، وهو يعلم أنه لا يعلم ، وهو يحكم بأنه لا ينبغي التسليم بشئ دون روية . فالذى يشك ، مهما يكن موضوع شكه ، لا يمكن أن يشك فى تلك الأمور التى بدونها لا يمكن الشك » . فالشك المطلق مستحيل فعلا ، والحقيقة ماثلة فى العقل بالضرورة .

١١ - الله :

(١) نجبرنا أوسعطين فى « الاعترافات » أنه لم يشك فى وجود الله قط بالرغم مما صادف من اعتراضات . وقد احتلت فكرة الله نقطة المركز من مذهبه كما كانت محور حياته . فقد كان يرى وجود الله واضحاً جد الوضوح لا ينكر إلا بدافع من الأهواء ، ومن جانب نفر قليل جداً . كان يراه واضحاً باستدلال بديسى انعقد عليه إجماع الناس واتفق عليه أفاضل الفلاسفة . والأمثلة عليه كثيرة عنده ، منها قوله : « تنظر إلى الأرض وما فيها من قوة وجمال ، وكأنك تسألها ، ولما كان من الممتنع أن تكون حاصلة على هذه القوة بذاتها ، فإنك تدرك حالا أنه لم يمكن أن توجد بقوتها الذاتية » ، وقوله : إن العالم نفسه بتغيره المنظم تنظيمًا عجيباً وبأشكاله البديعة ، يعلن فى صمت أنه مصنوع . وأحياناً يذكر السبب المضمر فى هذا الاستدلال فيقول : « السماء والأرض تعلان أنهما مخلوقتان ، إذ أنهما تتغيران ، ويستحيل أن يكون فى غير المخلوق شئ إلا وقد كان فيه سابقاً » يعنى أن غير المخلوق ثابت ، لأنه إن تغير حصل على شئ لم يكن له فلم يكن غير مخلوق ، والسماء والأرض تتغيران ، فهما إذن مخلوقتان . لذا نراه يعتبر الإلحاد جنوناً مطبقاً ، ويقول إن الملحدين إنما ينكرون وجود الله بسبب شهواتهم ، ولأنهم على كل حال نفر يسير لا يعتد به .

(ب) على أن له دليلاً خاصاً به يستند إلى فكرة الحقيقة التي انتهى إليها في مناقشة الشك . وهذا مؤداه : أن الحقائق على اختلافها يستكشفها العقل ولا يؤلفها ، وهو يراها ثابتة ضرورية ، وليس يفهم هذا الثبات وهذه الضرورة إلا بحقيقة قائمة بذاتها ؛ وليس العقل الإنساني تلك الحقيقة ، لأنه منفعل ناقص يتقدم ويتأخر ، فهي جوهر أسمى من العقل ، أى الله . — هذا الدليل قائم على المشاركة الأفلاطونية التي تصعد مما يبدو في النفس أو الطبيعة من حكمة وخير وجمال ونظام ووحدة ، إلى مثال قائم بذاته . وأوغسطين يستخدم هذه المعاني بالفعل لهذا الغرض ، كما فعل أفلاطون وأفلوطين . ولكن معنى الحقيقة يجعل سيره مطرداً من اليقين إلى الله مباشرة ، فإن خلاصة الدليل أن النفس تدرك الحقيقة إذ تفكر ، ثم تدرك الله بإدراك الحقيقة ، اعتماداً على أن ليس شئ حَقّاً إلا بالحقيقة بالذات ، كما أن ليس شئ خيراً إلا بالخير بالذات ، وهكذا .

(جـ) الحقيقة بالذات حاوية جميع الحقائق . والدليل على ذلك أن الخلق يوجد الأشياء على مثال معقولاتها ، ولا يمكن أن يشاهد المعقولات خارجاً عنه وإلا كان أدنى منها ، فلا بد أن يشاهدها في ذاته . وبذلك يجمع أوغسطين المثل الأفلاطونية أو العالم المعقول في العقل الإلهي ، فيضادى المخالات التي استهدف لها أفلاطون إذ جعل المثل قائمة بأنفسها . ولكن أوغسطين لم يكن يعلم أن موقفه هذا جديد ، بل كان يعتقد أنه متفق فيه مع أفلاطون وأفلوطين . والواقع أن أفلاطون يصور الصانع يصنع وهو يتأمل شيئاً غيره ؛ وأن أفلوطين ينشأ عن « الأول أو الواحد » العلم بذاته وبالموجودات الصادرة عنه ، ويضع الماهيات المعقولة في العقل الكلي الذي هو في المرتبة الثانية ، ولو أنم النظر لرأى أنه لم ينته في الحقيقة إلى مثل أولى ما دام العقل الكلي عنده ليس موجوداً بذاته . وثمة نتيجة تلزم مما تقدم ، هي أنه لا كان الله محل المعقولات وعاقلاً ، كان معقولاته وكانت السعادة القصوى تعقله ، بينما عند أفلوطين حالة شعورية ليس غير ، أى إحساس بغيطة دون تعقل موضوع .

(د) وإذا قلنا إن الله عمل المعاني ، وإذا أضفنا إليه صفات ، فليس يعني هذا أن في الله كثرة ، وأن الصفات متحققة فيه على نحو تحققها في المخلوقات فإن الله بسيط كل البساطة ، وما تصوره فيه هو عين الجوهر الإلهي ؛ بل يجب الاحتراز من تسميته جوهرًا لئلا يذهب الفكر إلى أن الله موضوع لصفات أو أعراض متمايزة منه ؛ والأليق أن نقول « الذات » لأن هذا اللفظ لا يتضمن سوى معنى الوجود ، والله هو الموجود إلى أعظم حد ، فلا بد أن تكون صفاته عين ذاته ، إذ أن الحاصل على كمال ما دون أن يكون هو ذلك الكمال ، فهو مشارك فيه ؛ ولا يستغرقه كله ، ويمكن أن يفقده ، فيكون كاله تمايزاً منه ، وتكون كمالاته متمايزة بعضها من بعض . وإذن فالله « عظيم » (مثلاً) لا بعظمة مغايرة له ، بل بعظمة هي عين ذاته — وهكذا يقال بالإضافة إلى الحياة والعقل والسعادة والقدرة . . . وعلى هذا النحو تتحد كل صفة إلهية بالذات الإلهية ، ومن ثمة تتحد الصفات فيما بينها .

(هـ) وإذا كان الله معقولا فليس يعني ذلك أننا ندركه تمام الإدراك ، وأن حديثنا عنه ينطبق عليه بالتواطؤ : « لا لفظ أو لا شيء » يقال على الله كما ينبغي لله . وإنما يصبح اللفظ ملائماً لله على نحو ما بعد تحويل معناه تحويلاً عميقاً : مثال ذلك « الغضب » فما هو في الله سوى القدرة على العقاب دون الاضطراب الحاصل فينا ، ومثل « الغيرة » فما هي سوى العدالة مجردة ، ومثل « الندم » فما هو سوى سبق علم الله بشيء يحدث بعد شيء ، ومثل « العلم » فما هو سوى بهاء حقيقة ثابتة شاملة دون ما نشاهد في العلم الإنساني من تغير وانتقال من فكرة إلى فكرة ، ومن تذكر واقتصار على بعض الموضوعات . فالألفاظ تصلح للدلالة على الله بشرط أن نستبعد من مدلولها ما يلزمه من نقص في المخلوقات ، وجيتذ يتاح لنا التأمل في الله دون محاولة التعبير عنه ، بحيث يتلخص موقفنا في هذه العبارة الجامعة : « إن تصورنا لله أكثر حقية من تسميتنا له ، وإن وجود الله أكثر حقية من تصورنا له » — وهذا هو الموقف

الحق بين التجسيم والتشبيه من جهة ، وبين التنزيه المطلق على طريقة أفلاطون الذى يجعل الله بمثابة النقطة الهندسية ، من جهة أخرى .

١٢ - النفس :

(أ) مجود النفس لازم من وجود الفكر ، فما إن يدرك الفكر وجوده حتى يدرك ذاته كقوة حية ، من حيث إن التفكير حياة ، بل أرفع مراتب الحياة .
وحال أن يكون الفكر من فعل الجسم ، فإن « الأشياء التى نعرف لها خصائص جوهرية متميزة هى أشياء متميزة » ، والجسم جوهر ممتد فى الأبعاد الثلاثة ، معلوم من خارج بالحس ، بينما الفكر معلوم من باطن بالفكر نفسه ، وغير ممتد كما يتبين من أن تصوراتنا توجد معاً فى الحس والعقل ولا تشغل حيزاً .
هل يمكن للهواء أو النار أو المخ أو الدم أو أية مادة أخرى ، أن تنتج الحياة والإدراك والإرادة ؟ إن الفكر يستطيع أن يشك فى وجود تلك المواد وما إليها ، لأنه لا يجد شيئاً منها فى نفسه ، ولا يستطيع أن يشك فى نفسه . فليس الفكر من الجسم ، ولكنه من مبدأ آخر . يضاف إلى ذلك إدراكنا المجردات ، فإنه يدل على أن المبدأ المدرك مجرد . هذا المبدأ هو النفس الناطقة . وهى تقوم بجميع أفعال الإنسان ، ولا ضرورة لوضع نفوس ثلاث كما فعل أفلاطون ؛ ولا ضرورة لتسمية مبدأ الحياة فى النبات نفساً ؛ أما الحيوان فله نفس لأن له أفعالاً مماثلة لأفعالنا الحسية ، فهى نفس على قدره .

(ب) النفس الإنسانية صورة الله : روحانياتها تجعلها واحدة غير منقسمة كما أن الله واحد ؛ والعقل والإرادة والذاكرة تجعلها ثلاثية فى وحدتها كما أن الله ثالث . وليس فى النفس قوى متميزة منها ، وإنما هناك أفعال لها مختلفة .
على أن النفس متغيرة مثل كل مخلوق ، والتغير يتم فى موضوع ، وموضوع التغير المادة : فهل تضيق النفس ضرباً من مادة روحية ؟ سؤال ألقاه أوغسطين ثم لم يجب عنه وتركه بمثابة فرض محتمل . ألقاه بمناسبة النظر فى الملائكة وفى الفرق

بينهم وبين الله من جهة والموجودات الجسمية من جهة أخرى ، وإرتأى أنهم يفترقون عن الله في كونهم مخلوقين ، وبهذه المثابة متغيرين بالطبع وحاصلين على موضوع للتغير ؛ ويفترقون عن الجسميات في أن تأملهم الله يثبتهم دون تغير بالفعل فيجعل اتحاد المادة والصورة فيهم دائماً ، ويجعلهم من ثمة خارج الزمان . وكان طبيعياً أن يثير هنا مسألة النفس وتغيرها ، ولكنه توقف عن القطع بتركيبها من مادة وصورة . ولئن يتوقف الأوغسطينيون فيما بعد ، بل سيبتون في المسألة بالإيجاب كما بت هو بصدد الملائكة ولعين السبب .

(ح) ما أصل النفس ؟ مسألة عسيرة الحل وإن يكن من الميسور نقد الآراء الشائعة فيها . من هذه الآراء قول المانويين إن النفس صادرة عن ذات الله . هذا القول يستلزم إحدى اثنتين : إما أن النفس ثابتة كالله ، أو أن الله متغير كالنفس ، وكلتا النتيجةين باطلة . ومنها قول أفلاطون وغيره من الفلاسفة إن النفس قديمة هبطت إلى الأرض وتعود إليها بالتناسخ ؛ وهذا حديث خرافة معارض للشعور والعقل ، فإننا لا نذكر حياة سابقة ، ومحال أن تنقسم النفس جسماً حيوانياً أو نباتياً لما بين الطرفين من مغايرة تامة . ومنها أن النفس تولد من بلرة مادية أو من نفس حيوانية : وهذان الرأيان يطلان روحانية النفس الإنسانية وهي ثابتة . فأى حل نصطنع ؟ الواضح من الكتاب المقدس أن الله خلق نفس آدم ؛ فهل نقول إن النفوس صدرت عنها بالتوالد ؟ كان أوغسطين يميل ميلاً ظاهراً للأخذ بهذا القول ، ولكنه لم ير كيف يكون هذا التوالد ، ووجد فيه خطراً على الشخصية الإنسانية . كما أنه كان يعتقد بإمكان خلق الله لكل نفس على حدة لتحل في جسم المولود ، ولكنه لم يتقيد بهذا الرأي . وقد ظل متردداً طول حياته كما يبلو من كتاب « الاستدراكات » .

(د) ولكنه لم يتردد ؛ ولم يكن يمكن أن يتردد ، في مسألة مصير النفس ، إن الخلود ثابت من كون النفس جوهراً روحياً مبايناً للجسم . على أن أوغسطين في كتاب خلود النفس ، يقدم دليلين يحتذى فيهما لأفلاطون وإردين في

« فيلون » : الأول أن الحقيقة غير فاسدة طبعاً ، والنفس محل الحقيقة ، فالنفس غير فاسدة — وكان أفلاطون قال إن المثل بسيطة ثابتة ، فلا بد أن تكون النفس التي تعقلها شبيهة بها . والدليل الثاني أن النفس تترك ذاتها وتترك أنها قبلت وجودها من الموجود بالذات ، وليس للموجود بالذات ضد سوى الوجود ، وليس للوجود وجود حتى يسلب النفس وجودها — وكان أفلاطون قال إن النفس حياة ، فهي مشاركة في الحياة بالذات ، وليست تقبل الماهية ضدها ، فلا يمكن أن تقبل النفس ضدها وهو الموت . وله دليل آخر مستمد من الاشتاء الطبيعي للسعادة ، فقد رأينا (٩ ، ١) أن شرط السعادة دوامها ، فالنفس التي تطلب الدوام طلباً طبيعياً ضرورياً يجب أن تكون دائمة .

(هـ) ولا كان أوغسطين يصور النفس جوهرًا مفكرًا تامًا في ذاته ، على طريقة أفلاطون ، فقد حار في تفسير اتصالها بالجسم . يقول إن اتحاد النفس والجسم أمر جد عجيب ، لا يدركه الإنسان ، مع أن هذا الاتحاد هو الإنسان نفسه . كيف يمكن أن يربط جوهر روعي يجسم لكي يحويه ، وكيف نعلل جهل النفس بكثير مما تعمل في الجسم وهي مدبرته ؟ يتردد أوغسطين بين موقفين فن ناحية ينبذ قول أفلاطون والماتويين إن الإنسان النفس فحسب ، وإن الجسم غلاف لها أو سجن ، وإنه شيء رديء بالذات ، وإن اتصالها به عقاب على خطيئة ، فإن هذه الأقوال تعني أن الإنسان مركب قسراً من جوهرين متنافرين ، بينما المسيحية تعلم أنه كائن طبيعي صور الله جسمه ونفخ فيه النفس ، وجعل انفصالهما بالموت هو العقاب ، وأعلن أنه سيردهما الواحد للآخر بالبعث . فإذا يصنع أوغسطين ؟ إنه يستكشف في النفس ميلاطبيعياً لأن تحيا في الجسم ، ويرى أنها هي التي تمنحه صورته وحياته ، ويقول : « إن النفس والجسم لا يؤلفان شخصين بل إنساناً واحداً » : النفس هي « الإنسان الباطن » والجسم هو « الإنسان الظاهر » دون أن تصير النفس جسماً أو يصير الجسم نفساً . وليس محل النفس جزءاً معيناً من الجسم ، كالرأس أو القلب ، بل الجسم كله ،

وهذا لازم من بساطة النفس ، وظاهر من أنه حين يحس أدق جزء من الجسم تعلم بذلك النفس كلها . فأوغسطين يقترب هنا من النظرية الأرسطوطالية ، وهي تعتبر الإنسان كائناً طبيعياً ، ولكنه من ناحية أخرى يفسر الاتحاد بأنه « انتباه » النفس للجسم ومزاولة قدرتها فيه بوساطة الهواء والنار ، وهما أقرب العناصر الجسمية إلى الروحانية — فلم يتحرر من النظرية الأفلاطونية ، وسرى شاهداً على ذلك في الكلام على المعرفة الحسية .

١٣ - المعرفة :

(١) تشتمل المعرفة على نوعين من المدركات : مدركات مادية ، وأخرى معنوية . فأما الأولى فناشت من انتباه النفس للتغيرات الحادثة في الجسم . هذه التغيرات جسمية بحتة ، يعقبا الإدراك وهو فعل النفس وحدها . إذ ليس انفعال الجسم تأثيراً في النفس ، لأن الأدنى لا يؤثر في الأعلى ، وهذا مبدأ مطرد عند أوغسطين وعند أفلوطين ؛ ولكن الانفعال نداء من الجسم للنفس وهي حاضرة في الجسم كل تغير فيه لتكفل حسن تدبيره . أما كيف يتنوع الإدراك بتنوع التغير الجسمي ، على ما بينهما من مغايرة ، وما قيمة الإدراك في الدلالة على الأشياء ، فهذان سؤالان لا تمكن الإجابة عنهما في المذهب الأفلاطوني . ولكن أوغسطين يستمسك برأيه إلى النهاية ، فراه يؤاخذ نفسه في « الاستدراكات » على قوله : إن العين ترى ، ويقول إن هذا يجوز للذين يعتقدون أن الإحساس فعل جسمى ؛ أما هو فيعتقد أن الإحساس فكر ، ويستخرج من ذلك دليلاً ضد المادية فيقول : إذا كان إدراك الأجسام وظيفة لاجسمية ، فقد بلغنا إلى النفس منذ النظر في الإحساس — وفاته أن ضرورة النفس للإحساس لا تستلزم مفارقتها للعضو الحاس ، وأنه إذا صح أن الإحساس في الإنسان فعل نفس مفارقة للجسم ، انسحب هذا على الحيوان أيضاً .

(ب) وأما المدركات المعنوية ، فمثل الله والنفس والملائكة ، والأحكام التي تصدرها على الماديات والروحيات . الموجدات الروحية نعرفها بالاستدلال . كيف نفسر ما لأحكامنا من صفى الكلية والضرورة ، وليس فى المخلوقات شىء ثابت ، وليس العقم الإنسانى ثابتاً ؟ إن المسألة تعود إلى مسألة الحقيقة ، وحلها هين بعد ما أسلفناه : إن الحكم الكلى الضرورى يصدرها عنا بفضل إشراف من الله . الله هو « المعلم الباطن » هو « النور الحقيقى الذى ينير كل إنسان آت إلى هذا العالم » كما يقول القديس يوحنا فى مفتح إنجيله . وهكذا نرجع إلى الوحي الذى صدرنا عنه ، فتبدو هذه الآية مقلمة ونتيجة فى آن واحد ولكن من جهتين مختلفتين : هى مقلمة مسلمة بالإيمان ، ونتيجة مبرهنة بالعقل ، كما هو الحال فى جميع قضايا مذهبه .

(ج) تلك هى نظرية الإشراف المشهورة عن أوغسطين . وسيكون لها شأن كبير عند المدرسين حين يقفون على نظرية أرسطو فى العقل الفعال ونظرية الإشراف عند الإسلاميين . وسيتقلدها المبرانش فيذهب إلى أننا نرى الله . ونرى فى الله المعانى الجزئية والكلية والمبادئ الضرورية . وقد قال أوغسطين بالفعل : « كما أننا نرى الماديات فى ضوء الشمس ، فكذلك خلقت النفس الناطقة بحيث تستطيع أن ترى المعقولات فى ضوء لاجسمى يشرق عليها » ، وقال أيضاً : « إن الله مرئى لنا أكثر من مصنوعاته المادية » ، و« إن الله شمس النفس » . ولكن هذه الأقوال وأمثالها مرسله عنده بمعنى مجازى ، فإن معناها الحرفى يستتبع نتيجتين يرفضهما رفضاً صريحاً : ذلك أنه لو كان النور الإلهى هو الله نفسه لما كان هناك فرق بين معرفتنا لله فى الحياة العاجلة ومعرفتنا فى الحياة الآجلة ، وهو يعلن أننا نعرف الله بالاستدلال فى الأولى ، وبالعناية فى الأخرى ، ولو كنا نرى الأشياء فى الله لكننا نعرفها دون النظر إليها ، وهو يقول إن الإشراف لا يبغي النفس عن الالتفات إلى الجسم ، وإن الفاعل حاسة فاقد المعارف المقابلة لها ، وإن الملائكة هم الذين يدرسون الماديات فى الله مباشرة ...

فالنور الإلهي شيء مخلوق متميز من الله ومن النفس ، كما أن نور الشمس متميز من العين : هو 'مدد من عل أو مشاركة في العلم الإلهي ، إذ أن نور عقلنا مستفاد كما أن وجودنا مستفاد .

١٤ - الإرادة :

(أ) بعد المعرفة الإرادة . وأوغسطين يؤكد حرية الإرادة الإنسانية غير عابئي بإنكار أفلوطين . وهو يعرفها بأنها « القدرة على قبول تصور ما أو رفضه » فليست الحرية إذن القدرة على الاختيار بين الخير والشر ، لأن اختيار الشر نقص ، ولو كان شرطاً للحرية لما كان الله حراً ، وكيف لا يكون الله حراً وهو واهبنا الحرية ؟ وأول دليل على الحرية شهادة الوجدان : « إذا لم تكن الإرادة التي بها أريد ولا أريد ملكاً ن ، فلست أدري ما الذي أستطيع أن أقول عنه إنه ملك لي » . والذي يجادل في وجودها واقع في عماوة تمنعه من أن يرى إلى أي حد حججه الباطلة الكافرة صادرة عن الإرادة نفسها . بالحرية تنكر الحرية ؛ وإنكارها يحمل معه التناقض . والناس مجمعون على المدح والذم والإثابة والمعاقبة بناء على ما يشعرون في أنفسهم من حرية . ويؤيد الحرية اختلاف الأفعال في ظروف متشابهة ، مما يبين استقلال الأفعال عن الظروف . ويؤيدها أيضاً أن أوامر الله ونواهيه تكون لغواً إذا لم تكن مسئولين عن أفعالنا ، إذ لا تكليف ولا تبعة بغير حرية . فالإنسان رب أفعاله ، لا يخضع لقدر أعمى ، ولا لتأثير النجوم ، وقد أخطأ أفلوطين وأشياعه في القول بالتنجيم ، فليس توجد رابطة معقولة بين النجوم والمستقبل الإنساني ، وإذا صدق المنجمون فما ذلك إلا من قبيل المصادفة ليس غير .

(ب) للإرادة قانون يجب عليها اتباعه ؛ هو قانون طبيعي نلزمه حالما ننظر في أنفسنا وفي الأشياء . فإن هذا النظر يظهرنا على أن لكل موجود ماهية ثابتة ونظاماً وميلاً طبيعياً إلى غايته ؛ الموجود غير العاقل يتجه إلى غايته طبعاً ،

والموجود العاقل يتجه إليها بإدراك وحرية . ومتى علمنا ذلك لزم لدينا أن علينا احترام هذا الترتيب ، إذ يستحيل أن يضعه الله ثم لا يريدنا على احترامه . فإما القانون إلا أمر باحترام الطبائع ونظامها ليتحقق النظام العام . وعلى هذا فالخير خير لأنه يطابق النظام ، والشر شر لأنه يعارضه . وطاعة القانون فضيلة تستحق الثواب ، ومخالفته رذيلة تستحق العقاب . والمبدأ الأساسي للقانون الخلقى هو : إخضاع الحواس للعقل ، وإخضاع العقل لله ، بحيث تتجه حياتنا كلها إلى الحصول على الله ، لأن ذلك هو الترتيب الطبيعى ، والمجربون أنفسهم يسمعون صوت القانون فى ضمائرهم ، ويحاولون خنقه فلا يفلحون .

(ح) وكما أن الحرية محدودة بطبائع الأشياء ، فإن أفعالها تابعة لله الذى هو وحده مطلق . وقد برزت هذه القضية وذاعت بين عامة المسيحيين بمناسبة قضية مناقضة لما قام راهب اسمه بيلاج يذيعها وينشئ شعبة تعلم أن للإنسان دائماً وحده ومن تلقاء نفسه أن يريد الخير وأن يفعله ، دون احتياج لنعمة إلهية ؛ فإن وجدت النعمة ظلت خارج الإرادة عديمة التأثير فيها ؛ وعلى ذلك فلا اختيار من جانب الله يقرر مصير كل مخلوق ، بل كل ما هنالك سبق علم الله بالمستقبل . فعارض أوغسطين هذه البدعة معارضة شديدة . قال أولاً : من المحال ألا يعلم الله المستقبل ، ومن المحال أن يعلم أفعال المخلوقات من المخلوقات أنفسها ، فيكون منفعلاً بها وهو العلة الفاعلية الأولى ؛ بل إن كل إرادة فى خاضعة لله حتماً ، غير أن الإرادة الصالحة تخضع حرة ، والإرادة الشريرة تخضع لخدمة الأمة . ثانياً : أن النعمة الإلهية ضرورية لكل فعل خير ، وينوع خاص فى المجال الفائق للطبيعة ، أى للإيمان بالحقائق الموحدة ، وإعطاء الأفعال خيريتها فائقة الطبيعة . الأفعال أفعال الإنسان ، ولكنها أيضاً أفعال الله ، بحيث يكون لها علان إحداها خاضعة للأخرى فاعلة بتوجيهها وقلربها . فليست النعمة ملاشية للحرية ، وإنما هى معونة لفعل الخير . وليس سبق علم الله بالأفعال حجة ضد الحرية ، فإن توقع الفعل الحر ، ولو كان توقعاً محققاً ، لا يرفع عنه صفة الحرية . إن الله يتوقع الفعل ، وإذن سيكون الفعل ؛ والله يتوقع الفعل

حرّاً صادراً عن ميل الإرادة واختيارها ، وإذن سيكون الفعل حرّاً مختاراً . مما يمكن أن تشكو الإرادة ؟ إن الله هو الخير بالذات ، ولا يوجه المخلوق إلا للخير ، والخير هو المطلوب ؛ ولأجل هذا أعطانا الله العقل لنعلم به الخير ، وأعطانا المحبة نميل بها إلى الخير المعلوم ، والعقل والمحبة مبدأ الحرية . وكلما طوعنا هدى العقل وتحررنا من الشر ازدادت الإرادة حرية .

(د) والقانون الخلقى موضوع مشهى فوق كونه واجباً ، لأنه خير بالإضافة إلينا فوق كونه خيراً في ذاته . وهو بذلك يدفعنا إلى طلبه لذاته لا لمجرد كونه واجباً ، فتتلاقى إرادتنا وإرادة الله . بل إذا نظرنا إليه من حيث هو واجب قلنا إنه يقتصر على الوصايا التي تحصر نشاطنا في دائرة النظام العام ؛ وإذا نظرنا إليه من حيث هو مشهى وجدناه يفتح أمامنا مجالاً لا حد له ، فإن الحياة الكاملة غير واجبة بدقيق العبارة ، إذ ليس الكمال مقدوراً للكفل في كل الظروف ، ولكن الإنسان مدعو إليها مندوب لها . والفضيلة الكبرى محبة الله واضح النظام والمعين نفسه غاية لنا ؛ وهي تتضمن سائر الفضائل : فهي الحكمة من حيث إنها الوصول إلى قمة الخير ؛ وهي الفطنة من حيث إنها تجعلنا نحذر كل ما خلا الله ؛ وهي الشجاعة بفضل قوة اتحادنا بالله ؛ وهي العدالة من حيث إنها فوز النظام . فالسعادة والفضيلة متطابقتان . أو ما الفضائل في حد ذاتها إلا وسائل لغاية أبعد منها ، وليست غايات كما اعتقد الأبيقوريون والرواقيون ، فإنها إذا نصبت غايات وقطعت الصلة بينها وبين الغاية الحقّة ، انقلبت رذائل ، انقلبت كبرياء ولذة مقنعة . ولا تتحقق السعادة الكاملة إلا في الحياة الآجلة ، حتى إن النفس لتشهى الموت بعد أن كانت تخافه أشد الخوف . — وهكذا تصل النفس إلى الله من طريق الإرادة ، كما تصل إليه من طريق العقل . وهكذا تبرز فكرة الواجب ضرورية ، وتقوم الأخلاق على أساس عقلي متين .

١٥ - العالم :

(أ) بعد النظر في الله ، وفي النفس وصلتها بالله ، يأتي النظر في العالم . ليس العالم صورة الله كالنفس ، لانتهاء الشبه أو المماثلة بين المادة والروح . ولكنه أثر الله تتألق فيه الصفات الإلهية ، كالوحدة والحقيقة والخير والجمال ، ناقصة متفاوتة بسبب نقصه وتفاوت موجوداته . وذلك أن كل موجود فهو واحد بماهيته ، ولكن ثمة فرق بين وحدة الجسم القابل للقسمة بما هو جسم ، وبين وحدة النفس التي لا تنقسم بحال وإن ميزنا فيها قوى أو أفعالا مختلفة . وكل موجود فهو حتى من حيث إنه يحقق ماهيته ، ومحل الماهيات الذات الإلهية ، فحقيقة الموجودات تقوم في مشابهتها للحقيقة بالذات . وكل موجود فهو خير لأنه موجود والموجود خير من المعلوم ، ولأنه ماهية ما واحة متناسقة . وكل موجود فهو جميل من حيث إن التناسق أو الوحدة بين الأجزاء هي مظهر الجمال في الشيء ، طبعياً كان أو صنعياً ، فالمشابهة التي تولد الوحدة تولد الجمال . والعالم في جملة واحد حتى خير جميل . لذا كان وسيلة لتأمل الله ، ولكن بعد النفس وإلى حد أقل .

(ب) وليس العالم صادراً عن ذات الله صدوراً ضرورياً أزلياً ، كما ذهب إليه أفلاطون والمانيون . إن هذا القول يعني أن الذات الإلهية تتجزأ ، وأن جزءاً منها يصير محدوداً متغيراً ، والله بسيط لا متناه ثابت كامل . وإذن فقد خلقت الموجودات من العدم بفعل حر . يدل على ذلك أيضاً أن ليس العالم أزلياً . إن السؤال عما كان الله يفعل قبل الخلق ، كما يقولون في الرد على حدوث العالم ، عبث لا طائل تحته ، فإن إرادة الله أزلية ، وفعله أزلي بلا منازع ، ولا يوجد قبل وبعد إلا في مفعولاته . لقد وجد الزمان بوجود العالم ، من حيث إن الزمان عدد الحركة ، وهو متعاقب بالذات ، وليس يكون المتعاقب أزلياً لا متناهياً . ولكنه معلود بالضرورة ، ومهما نفرض له من مقدار فهو محدود دائماً . وما بالهم

لا يسألون : « لم خلق الله العالم في هذا المكان ولم يخلقه في مكان آخر ؟ » والواقع أن لا وجود للمكان دون العالم ، ولا وجود للزمان دونه ، والخيلة هي التي تتوهم زماناً ومكاناً مستقلين عنه . فالقول بأزلية العالم ، حتى مع القول بالخلق ، مضاد للعقل مضادته للوحي . وإنما رأى أفلوطين الخلق الحر ممتنعاً لظنه أنه يفترض في الله تقديراً وحساباً ، وأن هذا الافتراض يدخل التغير على الخالق وينزل به إلى مستوانا ؛ ولكن التقدير والحساب يختلفان في الخالق والمخلوق كما تختلف سائر الأفعال والصفات ، على ما تبين آنفاً .

(ح) كيف كان الخلق ؟ هل أوجد الله الأشياء على التوالي في ستة أيام ؟ إن في هذا التصور تشبيهاً لله بالصانع الإنساني يصنع في الزمان ؛ فلا ينبغي فهم الكتاب على ظاهره . والكتاب نفسه يشهد بأن الأيام الواردة فيه ليست كأيامنا ؛ من ذلك أنه يذكر خلق الكواكب في اليوم الرابع ، وكيف تكون أيام وليال بلا شمس ؟ وأن يوماً واحداً يمثل زمن تكاثر الحيوانات على وجه الأرض ، ومثل هذه السرعة في التكاثر يفوق ما للطبيعة من قوة معروفة ، وأن الله استراح في اليوم السابع ، يعني أن الله كف عن الخلق وأن الراحة مستمرة إلى وقتنا ، وإذن فليس اليوم السابع يوماً عادياً ، وليس المراد أن الله أحدث العالم على ما نرى اليوم . إنما تم الخلق في لحظة ، والأيام الستة تفصيل لتلك اللحظة غير المنقسمة .

(د) خلق الله بعض الأشياء بالفعل ، وهي الدائمة الثابتة على صورتها ؛ والبعض الآخر بالقوة ، وهي الكائنة الفاسدة . الطائفة الأولى تشمل الملائكة والنور والجلد والعناصر الأربعة والكواكب ونفس الإنسان الأول . والطائفة الثانية تشمل النبات والحيوان خلقها الله في « أصول بذرية » غير محسوسة أودعها طين الأرض على أن يتعهدا بعنايته ويبلغها إلى النضج والظهور فتخرج منها أجيال الأحياء على مر الزمان ، كل جيل ينطوى على أصول الأجيال التالية إلى آخر الدهر ، لا متميزة كأنها جرائم بمعنى الكلمة ، بل بالقوة والعلية تنمو وتظهر كلما صادفتها ظروف ملائمة ، على نحو ما يشاهد الآن من تولد بعض النبات

والحيوان من الجماد وخاصة من الطين ، وهي ليست متولدة عن الجماد بما هو كذلك ، بل عن أصول كامنة فيه ، وتلك كانت الطريقة لأول ظهور الأحياء . وكذلك خلق جسم آدم في أصوله ، ثم أخرجه أصوله في الوقت المحدد من الله فاتحدت به النفس المخلوقة في اللحظة الأولى . وقد جاء في سفر التكوين : « صنع الله الإنسان من طين الأرض » و « لتنبت الأرض نباتاً عشباً يبذر بذراً ، وشجراً مثمراً يخرج ثمرأً بحسب صنفه » و « لتفيض المياه زحافات ذات أنفـس حية ، وطيوراً تطير فوق الأرض » و « لتخرج الأرض ذوات أنفـس حية بحسب أصنافها » : وكل هذه الآيات تدل على أن الله لم يخلق الأحياء مباشرة ، فلا يبقى إلا أنه خلق أصولها كما تقدم . وخلق أصولاً للموجودات والأحداث غير المألوفة أو المعجزات ، تخرج منها بتدخل قدرته ، مثل خروج حواء من ضلع آدم . وبذلك لا تكون المعجزة خارقة للطبيعة ، بل خارقة لما نعرفه عن الطبيعة ، فإن الله لا يفعل شيئاً ضد الطبيعة ، ولا ينقض القوانين التي رتبها لها . وبذلك يرتفع التناقض البادئ بين الفصلين الأولين من سفر التكوين : يقول الأول إن الرجل والمرأة خلقا بفعل واحد ، ويقول الثاني إن المرأة استخرجت من ضلع الرجل ؛ فالفصل الأول يقصد الخلق البشري ، والثاني يروى تدخلا جديداً من لدن الله . وبذلك أخيراً نفسر واقعة الأثان التي نطقت ، والعاقرة التي حبلت ، والفتن الياـبس الذي أورد ، وغير ذلك مما ورد من معجزات .

(هـ) أجل ؛ كان أوغسطين قد وجد نظرية الأصول البـنـرية عند الرواقيين جعلوها في العقل الإلهي الحال في مادة العالم ، وعند أفلوطين وضعها في النفس الكلية ، فجعلها هو جزءاً من العالم السفلي ، وقصد بها إلى تفسير التوراة ، مع تسليمه بإمكان تفسير آخر ، فإنه يترك حرية واسعة لمفسر سفر التكوين ، ولا يقيدته إلا باحترام حرف الكتاب وعدم ادعاء التعبير عن فكر موسى . وجاءت هذه النظرية أيضاً تفسيراً معقولاً للاعتقاد بالتولد الذاتي . فهي تختلف عن رأى أرسطو الذي يضيف قوة التولد للشمس ؛ وتختلف كل الاختلاف عن رأى

فريق المتقدمين والمتأخرين القائلين بخروج الحياة من القوى الفيزيكية والكيميائية فحسب ؛ وتختلف كذلك عن مذهب النشوء والارتقاء ، فإن الأصول البنيوية ليست متجانسة بحيث يخرج أى نوع من أى أصل ، وقد بين أوغسطين رأيه بكل صراحة قال : « عناصر هذا العالم المادى حاصلة على قوة معينة وكيفية خاصة يرجع إليها ما يستطيعه أو لا يستطيعه كل منها ، ونوع الموجودات التى يمكن أن تخرج أو لا تخرج من كل منها . . . وهذا هو السبب فى أنه لا يولد فول من القمح ، ولا قمح من القول ، ولا إنسان من الحيوان الأعجم ، ولا الحيوان الأعجم من الإنسان . » على أن النظرية تصلح تفسيراً معقولاً للتطور — إن ثبت — من حيث إنها تبين حيثئذ أن ما يبدو جديداً هو جديد فى الظاهر فقط ، فتفادى التناقض الذى يقع فيه أنصار التطور إذ يستخرجون المتنوع من المتجانس ، والنظام من المصادفة ، والأكل من الأنقص .

(و) إذا كان العالم صنع الله ، وكان الله الخير بالذات ، فكيف يوجد الشر فى العالم ؟ مسألة شغلت أوغسطين منذ انضمامه للمناوية ، وأعانه أفلوطين على حلها . نقول « أعانه » ونعنى أنه أعطاه فكرة طبقها هو تطبيقاً جديداً فحصل على حل جديد . الفكرة هى أن كل موجود فهو خير بما هو وجود ، وأن الشر ، وهو عدم الخير ، هو من ثمة لا وجود . فيذهب أفلوطين إلى أن الموجودات ، فى صدورهما عن الموجود الأول ، تتضاءل بالتدرج حتى تبلغ إلى المرتبة الأخيرة التى هى المادة « اللامعينة اللامصورة الناقصة أبداً المنفصلة كلية » : فالمادة لا وجود ، ومن ثمة لا خير ، هى الشر بالذات ، وهى أصل الشر فى الموجودات المركبة منها أو المتصلة بها ، هى أصل الجهل والذائل والأمراض . أما أوغسطين فيرى أن أفلوطين ، مهما يبالغ فى ضالة المادة ، فهو مضطر آخر الأمر إلى اعتبارها وجوداً ما ، وإلا لما دخلت فى تركيب الأشياء ، ومهما تكن لا معينة ، فهى على الأقل موضوع للصورة وللتعيين . ومضى اعتبرها وجوداً وجعلها شرّاً بالذات ، فقد خالف مذهبه من وجهين : أحدهما قوله إن الوجود والخير

متساويان ، فلا يمكن أن يكون موجود ما شرّاً بالذات ؛ والآخر قوله إن الموجود الأول هو الخير بالذات ؛ بحيث لا يمكن أن ينتهي الصدور عنه إلى شر . فالمادة خيرة من حيث هي وجود ، ومن حيث هي صادرة عن الله ، ومن التناقض أن يشخص الشر ، الذي هو لا وجود ، في المادة مع أفلوطين ، أو في إله مع المانويين . وحقيقته أنه « عدم خير في موجود هو خير بما هو وجود » أي أنه فساد لإحدى خصائص الموجود ، ويتفاوت بتفاوت الفساد ، مثل العمى وهو عدم الرؤية في حيوان أو إنسان هو خير بسائر أعضائه السليمة ، وعلة مكان فقدان المخلوق خيراً ما هي أن وجوده وصفاته ليست له بالذات ، ولو كان صادراً عن ذات الله ، كما يقول أفلوطين ، لكان من طبيعة الله ولا يمكن أن يفسد . ومع ذلك ليست الشرور طبيعية ولا ضرورية في العالم ، كما يقول أفلوطين أيضاً ؛ لأنها إخلال بالنظام ، ولو خلا العالم منها لكان أجمل .

(ز) الشر نوعان : خلقى وطبيعى ؛ وفي الحالين لا ينسب إلى الله ، ولكن الله يسمح به ، ثم يستخرج منه الخير . ما دام الشر عدماً ، فليس البحث عن علته بحثاً عن مصدر وجود ، بل عن مبدأ نقص ، وليس يكون مبدأ النقص إلا في المخلوق . فالشر الخلقى أو الخطيئة سواء في استعمال الحرية بنزذ الخير الدائم والإقبال على خير زائل ، فهو عدم النظام في الإرادة . إن القول مع الأفلاطونيين والمانويين بأن النفس تخطئ بسبب الجسم والحواس ، إسراف ظاهر . أجل إن الجسم يشغل النفس ، ولكن الأدنى لا يحكم الأعلى ، وليس فساد الجسم وسوء تأثيره في النفس سبب الخطيئة الأولى ، ولكنه نتيجة والعقاب عليها . وكيف يفسرون خطيئة الشيطان وهو بلا جسم ؟ إنها خطيئة الكبرياء والحسد والاعتباط بالذات ، ولم يكن آدم وحواء ليخطئاً لولم يبدأ بالاعتباط بنفسهما حين وسوس لهما الشيطان بأنهما إن أكلا من الشجرة المحرمة صارا كإلهين . فالإرادة علة الخطيئة ، أو الخطيئة عدم محبة الله في إرادتنا ، بعكس الخير فإنه وجود ويتطلب علة ثبوتية ؛ يوجهنا الله إليه ، وتستطيع الإرادة أن تقبل هذا التوجيه ،

وحيث تدفع الخير بالشركة مع الله مصدر كل فعل . وإن سألت سائل : كيف أعطانا الله حرية تخطئ ؟ أو ليس هو المسئول عن الشرور ؟ أجبت أن الإرادة خير من حيث هي قدرة على الاختيار ، وهي رديئة شريرة حين تكون على غير ما ينبغي أن تكون ، فهنا أيضاً لا يوجد الشر خارج الخير . إنه لكامل أن تقلد على العمل باختيارنا ، وأن نراعى إرادتنا الحرة النظام الموضوع من الله فنساهم على نحو ما في فعل الخالق : فكيف كان يمكن أن يجرمنا الله إياها ؟

(ح) أما الشر الطبيعي ، فهو في الماديات فساد كيانها أو زواله ، وهو ليس شراً بمعنى الكلمة ، لأن في فساد البعض كون البعض : في فساد العناصر كون المركبات منها ، وفي فساد مركب كون العناصر المؤلف منها ، أو كون مركب آخر . فالفساد هنا داخل في النظام العام الناتج من تنوع الكائنات وترتيبها بعضها بالإضافة إلى بعض . والشر الطبيعي الذي يحسه الإنسان في ذاته أثر الخطيئة وعقاب عليها ، لأن الخطيئة تمرد على النظام ، وأثرها اضطراب في كيان الإنسان . ولكنه لا يخلو من فائدة : فهو عند الحكمين يكمل خبرته وحكمته ويستحق له ثواباً ، وعند غير الحكمين هو طريق الحكمة ، وعند الشرير هو عقاب عادل .

١٦ - الأخلاق :

(أ) لكل إنسان في الواقع نظرية أخلاقية يبادئها ونتائجها . والمبدأ يمثل نوع السعادة الذي يختاره . والنتائج تمثل الطرق الموصلة إلى هذه السعادة . ونظريات الفلاسفة إفصاح عما يختلج في صدور سائر البشر ، وتحليل له منطقي عميق . مبدأ أفلاطون أن للإنسان نفساً روحية هبّط من العالم المعقول ، وأنها ستعود إليه بممارسة الفضيلة . ومبدأ أبيقور أن ما يسمى نفساً إنسانية ما هو إلا تاريخ الفلسفة الأوربية

اجتماع ذرات مادية تنفصل بالموت ، وأن السعادة في اللذة الجسمية ، وأن كل ما يؤدي إلى هذه اللذة هو الغاية المنشودة . ومبدأ المدرسة الرواقية أن السعادة في الحكمة والفضيلة دون نظر إلى ظروف الحياة ، وبالرغم من مادية العالم ومادية النفس وفنائها . والمدارس الثلاث تزعم أن للإنسان القدرة على تحقيق السعادة ، فهذه هي المسألة الكبرى التي يتعين حلها بادئ ذي بدء .

(ب) لا يصعب علينا أن نستخرج من كتب أفلاطون وأفلوطين عبارات توحى بافتقار الإنسان إلى مدد إلهي كي يزاوِل الحياة الفاضلة . بيد أن فكر أفلاطون متردد قلق ، ولا يصعب علينا أن نستخرج من كتبه عبارات توحى بالعكس . وأفلاطون يجاوز من غير شك الحد المقبول في مذهبه واقفه عنده لا يعلم العالم ، بل لا يعلم ذاته ، فلا يعنى بسيرتنا ولا بمنحنا مدداً ما . فلننظر في المدرستين الأخريين .

(جـ) كان أوغسطين يحقر أبيقور احتقاراً شديداً ، ويعجب كيف أمكن لرجل يدعى الحكمة أن ينكر النفس وعظمتها وعلوها على الطبيعة المادية إلى حد أن يجعل منها أمة للجسد ، وكيف جرؤ أن يزعم أن اللذة الجسمية هي الخير الأعظم وألا سعادة إلا سعادة الشهوات الجسدية . إن التجربة لتدل على أن اللذة لا تسعدنا . فالحواس لا تقنع أبداً بما تناله منها ، ولكنها تطلب المزيد دائماً وتتمرد على الحياة . وهنا يستشهد أوغسطين بخبرته الشخصية ، فقد كان أبيقورياً في فترة من شبابه ، فهو يتكلم عن بيته . يستشهد بالعقل فيقول إنه يرى أوضح رؤية أن الجسد مرتب للنفس ، لا أن النفس مرتبة للجسد ؛ فخير ما يملكه الجسد ، أى النشاط والجمال والحس ، ليس آتيا له منه هو ، بل من النفس منبع صفاته وعواطفه ، ومركز هنائه وسعاده . والنفس هي الجزء الأهم في الإنسان ، وهي التي يجب مراعاتها عند تحليل الأخلاق .

(د) هذا ما يقوله الرواقيون ؛ وجوهر الأخلاق عندهم الفضيلة لأجل الفضيلة . يتحصن الواحد منهم في حكمته كأنها قلعة لا تفتح ، ويتحدى الخط ،

ويزدري المال والمناصب ، ويربأ بنفسه عن الانفعالات ، سواء منها الحبة والشفقة والبغض واللذة والألم ، ويعلن أنه في قمة السعادة ولو تراكت عليه المموم والمتاعب . نسلم إذن بتفوق الرواقية على الأبيقورية . ولكن سألنا تظل قائمة : هل للفضيلة الكفاية لإسعادنا تمام الإسعاد ؟ تحاول الحكمة الرواقية أن ترتفع فوق الإنسانية ، فتلعب في الحقيقة إلى إعناات الإنسانية بتكليفها المحال ، فإن التجرد عن الحساسة مناقض للطبيعة ، وليست الانفعالات للجسد وحده ، ولكن جذورها تغوص في أغوار النفس ، وإذا حاولت النفس كبتها وإعدامها فلنأها تعمل على إعدام ذاتها . والواقع المؤيد لهذا الرأي أن الحكيم الروائي لم يوجد قط إلا في خيال الرواقيين ، فما من فضيلة تستطيع التغلب على الحساسة ومحوها من كيان الإنسان . والأسباب المانعة للحكيم من أن يصير سعيداً تمام السعادة هي أولاً : أن السعادة هي الاغتياب الكامل الدائم للنفس والجسد أيضاً ، فالسعادة المحدودة ليست السعادة . ثانياً : أن توقع انتهاءها ينغص حياتنا ويمزنا . لذا نرغب في الخلود ، هو شرط لا غنى عنه للسعادة ، فلأنا نتمنى أن نحيا سعداء وإلى الأبد . وكيف يمكن للنفس الإنسانية أن تجد في ذاتها تمام الهناء وبها حاجة متصلة للهناء تدل على شفاها وعلم استقرارها ؟ فهما تفعل فلن تستطيع حكمها ولن تستطيع فضيلها أن تستنبط من ذاتها ما لا وجود له في ذاتها .

(هـ) إذا كانت خيرات النفس وخيرات الجسد لا ترضى نزوعنا الطبيعي إلى السعادة ، فهل هذا النزوع عبث ؟ كلا . إن في الطبيعة نظاماً وغائية يمد العقل من الضروري الإقرار بهما كقانون كلي ، فالنزوع الطبيعي الذي لا ينهي إلى غايته تناقض صريح وشيء غير معقول . فلا يبقى إلا أن نقر بوجود أعلى كامل مرمدى هو الخير الأعظم وهو سعادتنا الكاملة الدائمة . فكما أن حياة الجسد هي النفس ، فكذلك حياة النفس هي الله ، ونحن حين نترع إلى الخير الكامل أو السعادة ، نترع في الحقيقة إلى الله نزوعاً طبيعياً تلقائياً . ومهما نفعل

فنحن نفعل ما يريد الله . فعلياً أن نطابق بين إرادتنا والإرادة الإلهية ، وأن نحول القضية المعربة عن الواقع إلى قضية معربة عن الواجب ، فإن فلسفة أخلاقية لا تتصور بدون إلزام وبدون جزاء ، فقد نرى بوضوح أين توجد السعادة الحقة ، ثم نريد ونختار سعادة أخرى ، فلا تبقى حرمة للفضيلة ولا يبقى لها سند . إذا كان الله قد وضع نظاماً معبئاً فينا وفي سائر الأشياء فلإنما وضعه لكي يحترم ، كما قلنا .

(و) والجزاء معانية الله ، وهي نصيب المختارين في الحياة الأجلية . معانية عقلية لاحسية ، فليس يمكن لعين الجسد أن ترى الله لا في هذه الحياة ولا بعدها . سيكون لهم جسد محرر من جميع النقائص والآفات ، وسيكون لهم إدراكات حسية لا نستطيع تصورها ما دما في الحياة الراهنة ، كما أننا لا نستطيع تصور السعادة الناتجة من الرؤية الإلهية . وقد نقول : إذا سكن اضطراب الجسد ، وتوقفت النفس عن التفكير في ذاتها فجاوزت ذاتها ، وإذا ارتقت شروط المعرفة فلم يبق شيء من الغوامض التي يضل فيها العقل الإنساني في كل آن ؛ وإذا استمر ذلك وابتعدت الرؤى الدنيا ، وأثارت تلك الرؤية وحدها ذلك الذي يتأملها واستوعبته وغمرته في الأفراح الباطنة ، واستمرت حياة لانهاية لها على ما كان ذلك الآن الذي عرض للعقل ، أليس يكون هذا تحقيق الكلمة القائلة « ادخلوا فرح الحكماء »^(١) ؟

١٧ - المجتمع :

(١) دخل الشر الأرض بمعصية آدم ، فتفرق الناس طوائف ، كل منها يسعى لخير ما . إذ ليس المجتمع حشداً من أناس يجهل بعضهم بعضاً ، كما يتفق لجهود التمثيل قبل بدايته ، وإنما المجتمع اشتراك في الفكر والعاطفة ، كما يشترك جهود التمثيل في الإعجاب بممثل فيؤلف هذا الإعجاب منهم وحدة معنوية .

(١) كتاب الاعترافات ، مقالة ٩ ، فصل ١٠ .

فالمدينة أو الدولة جماعة من الناس تؤلف بينهم حجة مشتركة لموضوع ما . وفي الإنسان محبتان : حجة الذات إلى حد امتهان الله ، وحجة الله إلى حد امتهان الذات ، فهناك مدينتان ترجع إليهما سائر المجتمعات البشرية : المدينة الأرضية أو مدينة الشيطان ، والمدينة السماوية أو « مدينة الله » . ليست هذه خيرة بالطبع ، وتلك شريرة بالطبع ، كما يذهب إليه المانويون ؛ وإنما ينتمي كل إلى إحدى المدينتين بمحض إرادته . وبينهما منذ البداية حرب هائلة ، تجاهد الواحدة في سبيل العدالة ، وتعمل الأخرى على نصرة الظلم . ولن تزال هذه الحرب مستمرة إلى نهاية العالم ، حتى يفصل بينهما المسيح في آخر الأزمان . فنتعم الواحدة بالسعادة الأبدية ، وتلقى الأخرى جزاءها في النار التي لا تنطفئ .

(ب) ينقسم تاريخ المدينتين إلى وقتين يفصل بينهما ظهور المسيح : فمن قايين إلى إبراهيم كانا مختلطتين ؛ ولا جاء إبراهيم أبو المؤمنين بلأنا تميزان سياسياً : المدينة السماوية يمثلها بنو إسرائيل ، والمدينة الأرضية تشمل باقي الإنسانية ، حتى بلغت ذروتها في الإمبراطورية الرومانية . على أنه كانت تضمهما وحدة ما ناشئة من تقلعهما معاً نحو المسيح ، مع تفاوت طبعاً في هذا التقدم : فإنه يتحقق في إسرائيل بتدخل الله تدخلاً متصلاً يزداد وضوحاً وإلحاحاً بمر الزمان ؛ ويتحقق في الوثنية بشيء من المشاركة غير المقصودة وغير المباشرة في التمهيد للمسيحية سياسياً وعقلياً ، بناء على تدبير العناية الإلهية ، بحيث كانت مدينة الله ممثلة تمثيلاً مادياً في شعب إسرائيل ، ثم كانت تتجاوزه فتشمل جميع الذين شاركوا في الحركة الموجهة للعالم نحو المسيح . وبالمسيح ينتهى التمايز السياسى بين المدينتين ، فتحلطان من جديد وتعود كل منهما وحدة معنوية لها أعضاء في الإنسانية جمعاء . فالمدينة السماوية هى جماعة المختارين في الماضى والحاضر والمستقبل ؛ وكما أنه وجد صالحون مختارون قبل مجيء المسيح وتكوين الكنيسة ، يوجد الآن خارج الكنيسة ، بل في عداد مضطهديها ، مختارون مستقبلون يخضعون لها قبل مماتهم ، ويوجد في الكنيسة كثيرون لن

يكونوا في عداد المختارين . ولكن الكنيسة هي الجماعة البشرية التي تعمل على بناء المدينة السماوية ؛ أرادها الله وأسسها لهذه الغاية ، وما يزال يؤيدها في تحقيقها .

(ح) المدينتان تلتقيان إذن في الحياة الراهنة ، ويشارك أعضاء المدينة السماوية في مزايا المدينة الأرضية وأعبائها ، ولكن الاختلاط ظاهري بالرغم من هذه المشاركة ، ذلك بأن الخيرات المادية عند أهل المدينة الأرضية غايات يتنازعون عليها ويستمتعون بها لذاتها ، وعند أهل المدينة السماوية هي وسائل يستخدمونها لصيانة حياتهم وتحقيق الغاية الحقة التي هي التفضيلة والكمال الروحي . فاللدولة أدنى من الكنيسة وتخاضعة لها باعتبار الموضوع والغاية . وإذا استرشدت في تشريعها بأصول الأخلاق الفاضلة كانت أداة نظام وسلام مساعدة للكنيسة في العمل لغايتها وصاد الوفاق بينهما . وقد حدد المسيح العلاقة بينهما حين قال : « أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله » . فحين يطلب قيصر ماله يعطيه المسيحي إياه ، لا محبة بقيصر بل محبة بالله ، وسواء أكان الحاكم صالحاً أو طالحاً فنحن نعلم ، وقد صرح بذلك القديس بولس ، أن سلطانه من عند الله ؛ وإذا خفيت علينا الحكمة الإلهية في تسليط الشرير ، فنحن نؤمن أن الله هو الذي سلطه . إذ لا وجود للصلفة عند المسيحي . وحين يطلب قيصر ما هو لله وحده ياباه المسيحي عليه ، لا بغضاً لقيصر بل حباً بالله . ياباه عليه ، ولكنه لا يثور ، بل يؤثر تحمل الظلم ، فلا خوف على الدولة من المسيحيين .

(د) يعترض البعض بأن تعاليم المسيحية مخالفة لمقتضيات الدولة ، فهي تقول بعدم مقاومة الشر ، ويعرض الأيمن للصفع بعد الخد الأيسر ، ويعطاء ستة لمن يسأل خمسة . والجواب أن الناس في كل عصر أكبروا هذه الأفعال ، كما نقرأ في كبار الكتاب : ألم يمدح الملوك والأقوياء بالتجاوز عن الإساءة ؟ فكيف نعجب بذلك حين يأتيه الوثنيون ، ثم ننكره إذا صنعه المسيحيون ؟ الحقيقة أن المسيحية ، لو فهمت على وجهها ، عادت على الدولة

بما لم تعرفه الدولة الرومانية نفسها في أزهى أيامها من القوة والفلاح. ما الدولة إن لم تكن جماعة متألفة ، وأى ضمان للتألف خير من المحبة المسيحية ؟ إنها تذهب بالحق والأثرة ، وتمنع الشر الظاهر ، وتشفي الشرير من شره الباطن فيقلب إنساناً طيباً مسالماً نافعاً للمجتمع ، بينا مقابلة العلوان بمثله تروسخ الشر في قلب المعتدى وتدخل الشر إلى قلب المقاوم ، وتنتشر الشقاق . على أن المحبة لاتنافى الحزم ؛ فهناك أحوال تقتضيها تأديب الشرير لأجل مصلحته وإن كره ، ذلك ما يصنعه الوالد مع ولده دون أن يكف عن محبته ، إذ أنه لا يضرب إلا ليقوم الاعوجاج ، وما على الذين يزعمون أن شريعة المسيح ضارة بالدولة إلا أن يوفروا لبلدهم حكماً وجنوداً وقضاة وأزواجاً وبنين كما يريدهم المسيح ، ثم يروا إن كانت النتيجة شراً أم خيراً عميماً .

(هـ) أساس الحياة الاجتماعية القانون الطبيعي ، وهو قانون يستكشفه الناس جميعاً بالعقل ويحترمون به جميعاً ؛ فإنه يرجع كله إلى قضيتين ضروريتين : الواحدة ألا يصنع المرء بالآخرين ما لا يريد أن يصنع به ؛ والأخرى أن يعطى كل ذى حق حقه . ولكن آدم عصى ربه ، فانحط عن المرتبة التي رفعه الله إليها ، وحط معه ذريته ، فأضحى الإنسان خلواً من المواهب الإلهية ، مختل الطبيعة ، ميالاً للعبث بالقانون الخلقى ، فوجب تقرير القانون الوضعى وجزاءاته تؤيده القوة لوقف العابثين عند حدهم ، وإصلاح سيرتهم ، وتوفير الطمأنينة للاختيار . هذه المهمة هى التى تسوغ السلطة الزمنية ، كما يقول القديس بولس ، وبها نشأ نظام ثانوى ، ولكنه طبيعى لأنه النظام الذى تقتضيه طبيعة خاطئة مختلة ، وإليه يرجع حق السلطان فى الإكراه وكل ما يلازمه من سيف وحرب وملكية فردية ورق ، فإن هذه الأمور عقاب على الخطيئة ، وضمان للنظام بعدها .

(و) وللقانون الوضعى ضوابط : فأولا يجب أن يصدر عن القانون الطبيعى ، فليس القانون الجائر قانوناً ، ولا يمكن أن يخلق لنفسه حقاً ويفرض على الرعية

واجباً ، لأن أساس الحق العدالة لا منفعة الأقوى ، وأساس استخدام القوة أنها وسيلة جعلتها الخطيئة ضرورية لتأييد العدالة . ثانياً القانون الوضعي أصيب نطقاً من القانون الطبيعي ، فهو لا يتناول سوى الأفعال الظاهرة ، ويفض الطرف عن بعض الشرور ليتقذى شروراً أعظم ، تاركاً لله المعاقبة على ما لا يعاقب هو عليه . ثالثاً القانون الوضعي تابع إلى حد ما لظروف الزمان والمكان ، فإن من العدل تدبير الأخلاق بحسب اختلاف أحوال الإنسانية الخاطئة . فلا ينبغي اتهام شعب بالرفذلة إذا ما بدت لنا حكمته أدنى من حكمة شعب آخر أو عصر آخر . إن العدالة ثابتة ، ولكن الناس متغيرون .

(ز) ويلهب حتى تأييد العدالة بالقوة إلى حد الحرب . أجل إن للحرب خصوصاً يزعمونها مضادة للأخلاق ، ويشفقون من ويلاتها . الحرب المقوتة هي التي يحملوها حب الفتح أو الحقد والانتقام ، أما المدينة المعتدى عليها فلها كل الحق في المقاومة ، وليس يؤدي الامتناع عن المقاومة إلا إلى انتصار الأشرار ، وهو نكبة خطيئة ، وإغراء لهم بالتقاضي ، وفتنة للآخرين ، بينما تكف المقاومة شرهم وتردمهم إلى العدالة ، فالجرب مشروعة متى كانت الوسيلة الوحيدة لصيانة الحقوق المهددة . والذين يموتون فيها مائتو حتماً يوماً ما ، وهم إنما يموتون لكي تحيا الأجيال التالية في كرامة وسلم . فعلى الجند الطاعة ، وهم لا يعتبرون قتلة لأن القتل الذي حرمه الله هو الصادر عن هوى شخصي . عليهم الطاعة حتى ولو كانوا يشكون في عدالة حربيهم ، فإن الإثم يقع على صاحب السلطان لا عليهم . ولا يحق لهم العصيان إلا إذا كانوا على يقين تام بمنافاة حربيهم للعدالة . على أن الحرب ، إذا كانت ضرورة ، فهي ضرورة محزنة ، فلا أقل من أن تسودها الرحمة بحيث لا يوقى فيها من الأفعال إلا الضروري للانتصار ، كم تكون الإنسانية سعيدة لو أنها صغيرة يعامل بعضها بعضاً معاملة الأسر المتحابة !

(ح) وعلى الدولة إقرار الملكية الفردية وحمايتها . المالك الحقيقي هو الله خالق الأشياء . ولكن الحياة المشروعة والشراء والبذل والهبة والإرث ، تخول الحق

في الملكية . أما الاستيلاء بطرق أخرى على ملك الغير فسرقة واغتصاب ، ولا يبطل سوء تصرف المالك حقه في ملكه . ولو أريد توزيع الخيرات والمناصب على قدر العدالة والكفاية والفضيلة ، لتعرض النظام الاجتماعي لتقلبات لا تحصى فإن مثل هذا التوزيع عسير التحقيق ، إن لم نقل إنه مستحيل ، وهو على كل حال قصير الأجل . ولا ينبغي أن نتوقع العدالة التامة في هذه الحياة كما لو كانت المدينة السماوية ممكنة التحقق على هذه الأرض .

(ط) تلك خلاصة فلسفة أوغسطين . وإننا لندرجو أن يكون قد بان منها كيف تكون فلسفة مسيحية . فكر أوغسطين في حاله ومصيره ، كما يجب أن يفعل كل إنسان ، فتجلت له ضرورة الإيمان ، وما إن آمن حتى أراد أن يتعلل إيمانه ، فوجد المسائل تنفرع أمامه كما تنفرع الأقطار من مركز الدائرة ، مسائل المعرفة والله والنفس والعالم والمجتمع ، فنظر فيها باعتبار بعضها أساساً للإيمان . وبعضها الآخر جزءاً منه . فليست الفلسفة عنده مذهباً مستقلاً بموضوعه بل ليس الفيلسوف عملاً مستقلاً بمنهجه ، فإن الانتقال من التفكير في النفس إلى الإيمان ، ومن الإيمان إلى التعقل ، لا يتم بدون تطهير القلب بمعونة النعمة الإلهية ، أى أنه عمل يشترك فيه العقل والإرادة .

الفصل الثالث

ديونيسيوس

١٨ - مؤلف مجهول الشخص :

يقول عن نفسه إنه ديونيسيوس تلميذ بولس الرسول . وكتبه أربعة هي : الأسماء الإلهية ، المراتب السماوية أو الملائكة ، اللاهوت الصوفي ، المراتب الكنسية . وهي مهداة إلى تيموثاوس تلميذ بولس . يضاف إليها عشر رسائل موجهة إلى أشخاص من أهل القرن الأول ، منهم يوحنا الإنجيلي ، موضوعاتها مماثلة لموضوعات الكتب . ولم يرد ذكر لهذه الكتب والرسائل قبل الثلث الأول من القرن السادس . وذاعت بعلة ذلك باعتبارها لديونيسيوس الأريوباغي ، أى عضو المحكمة العليا بأثينا (أريوس باغوس) الذى رده بولس من الوثنية إلى المسيحية ونصبه أسقفاً على المدينة . فكانت موضع تقدير كبير فى بيزنطة : وأُرسلت فى القرن التاسع إلى الغرب فنقلت إلى اللاتينية ، ثم أعيد نقلها ، وشرحت مراراً عديدة . حتى كان القرن السادس عشر فبين بعض « الإنسانين » أنها تحتوى على حوادث وطقوس وعادات متأخرة عن القرن الأول ، وأن دراساتها تظهر مؤلفها متصلاً اتصالاً وثيقاً بكتب أبروقلوس ، حتى إنه لينقل عنها أحياناً بالحرف ، ويعزو المنقول إلى « أستاذه هيروتيوس » وهو اسم لا ندرى عنه شيئاً ، فالمعقول أنه يردز به إلى أبروقلوس ، ولا سيما أن عنوان أحد الكتب التى يذكرها له هو عنوان كتاب معروف لأبروقلوس ، فهو يردز كذلك فى اسمه وسائر الأسماء الواردة عنده . ولا يزال الإخصائيون ينقبون عنهم يميطنون الثام عن هويته . والرأى الراجح الآن أنه أسقف سورى متشعب بالأفلاطونية الجديدة ، كتب بعد وفاة أبروقلوس (سنة ٤٨٥) بزمن يسير ، أى فى أواخر القرن الخامس أو أوائل القرن السادس .

١٩ - الأسماء الإلهية :

(١) موضوع الكتاب الصفات التي تضيفها الكتب المقدسة لله ، وكيف تقال عليه تعالى ، وهذه خلاصته : يستمد العلم بالله من الكتب المقدسة ، لأن المحسوسات لا تؤدي بنا إلا إلى معرفة ناقصة عن الروحيات ، وإلى معرفة أنقص عن الله . لله وحده علم تام بذاته ، وقد أوحى إلينا من ذلك العلم بما تطيقه طبيعتنا المحدودة . إننا لا نترك الله في الحياة العاجلة إلا إدراكاً غامضاً قائماً على إدراك آثاره ؛ فإن الأشياء صادرة عنه بالخلق ، وبالخلق تشارك الأشياء المتناهية في الله اللامتناهي . ليست هذه المشاركة جوهرية ، ولكنها مع ذلك حقيقية ؛ هي إشراق الطبيعة الإلهية على الأشياء الحادثة ؛ وهي متفاوتة ، لا لنقص من جانب فعل الله ، بل لتفاوت المخلوقات في الماهية والكفاية . فمن هذه الجهة يحق لنا القول إن أسماء المخلوقات تلائم الله ، ويحق لنا إيجابها له — غير أنه يجب الملاحظة أن المعلول ، وإن كان يمثل العلة ، فهو لا يمثلها تماماً ؛ وأن الطبيعة الإلهية واحدة ثابتة مهما تنوعت المخلوقات والنعم الإلهية ؛ وأن الله يعلو على المخلوقات علواً لا متناهياً ؛ فمن هذه الجهة لا تلائمها أسماءها . ولا يوجد اسم يدل عليه تمام الدلالة . فنستطيع أن نسلب عنه جميع الأسماء ؛ بل إن السلب خير من الإيجاب لما قلنا من التغاير والتفاوت بين الله والمخلوقات ؛ ولا تعارض هنا بين السلب والإيجاب لأن الله فوق كل شيء ، فوق كل سلب وكل إيجاب ؛ وحين نقول إن الله ليس شيئاً بما يوجد ، ندركه ونعلمه حقاً ونعظمه تعظيماً قائماً — على أن المنهج يختلف في الإيجاب وفي السلب : ففي الإيجاب يجب البدء بأسمى الصفات ، أي بما هو أقرب إليه تعالى وأليق به ، ثم التدرج منها إلى أدناها ؛ وفي السلب يجب البدء بالأدنى ، أي بما هو أكثر بعداً منه وأقل مطابقة له ، ثم ترتقى إلى الأعلى — ونجمع بين المنهجين بوضع لفظ « فوق » قبل الصفة المضافة لله ، فنقول مثلاً : إن الله فوق الماهية ، وفوق الخيرية ، وهكذا . وبذلك لا نضيف إليه صفات معينة تتصور تصوراً معيناً .

(ب) ما هي الصفات التي تضيفها الكتب المقدسة لله ، وكيف تقال عليه؟ الصفة الأولى هي الخيرية : الخيرية مبدأ الأشياء جميعاً . فإن الأشياء صادرة عن الله لخيريته . ويدعى الله نوراً : هو النور العقلي وشمس العقول . والله جميل أو هو الجمال بالذات ، وكل جمال مخلوق أثر من جماله اللامتناهي . والله محبة ، والكتاب المقدس يفضل أحياناً هذا الاسم على اسم الود الذي قد يبدو للعامة أننى وأصنى ؛ الله محبة ومحبوب معاً . ما الشر إذن ، وما مصلره ؟ إن كل ما هو موجود فهو خير بما هو موجود ؛ أما الشر من حيث هو كذلك فعلم وجود ، لا جوهر ووجود . إذن ليس الشر صادراً عن الله ، وليس موجوداً في الله ، ولا في المخلوقات أنفسها ؛ فليس الشياطين أشراراً بطبيعتهم ، ولكنهم صاروا أشراراً بسقطة لم تحرمهم القوى التي هي لهم بماهيته . وإنما يستحق الخاطئ العقاب لأنه كان قادراً أن يفعل غير ما فعل ، أى أن يتوجه إلى الخير الحق بدل أن ينصرف عنه إلى خير ظاهر . واسم الموجود اسم حق للموجود حقاً . في المخلوقات الوجود أولى النعم الإلهية ، والمخلوقات صادرة عن الله ، وهي في الله على نحو يفوق العقل دون تنوع ولا كثرة ، كما يوجد كل عدد في الواحد ، وكما تتحد أقطار الدائرة في المركز ؛ وحتى الأضداد تتحد وتأتلف في الله . والله الحياة مصدر كل حياة . والله الحكمة مصدر كل حكمة . والله القدرة والقوة . والله العدالة . والله النجاة والفداء .

(ج) يمجّد الكتاب المقدس إلحنا الأعظم ، مم يمثله بالنسيم اللطيف ؛ مما يعنى الصغر ، ويؤكد وحدته ، ثم يخفيه تحت صور متنوعة ؛ ويقول إنه ساكن جالس أبداً ، ثم إنه متحرك يتنقذ إلى صميم المخلوقات بقدرته . تلك أسماء مجازية ، فإن الله يسمى كبيراً عظيماً بسبب عظمته الذاتية التي تفوق كل عظمة ؛ ويضاف إليه الصغر أو اللطافة لأنه ليس فيه مقدار ولا مسافة ، ولأنه يتنقذ في كل مكان دون حائل ؛ ويضاف إليه التنوع لأن عنايته تجعله حاضراً لدى المخلوقات على اختلافها ، فهو كله في كلها مع بقاءه هو هو . ويقال إن الله المتسلط الأعظم لأنه الأساس الثابت لجميع الأشياء ؛ ويقال قديم الأيام

لأنه خالق الأيام والزمان . ويقال إن الله سلام لأنه هو الذى يؤلف بين الموجودات ويحقق بينها النظام والانسجام . ويدعى الله قدس الأقداس لكمال قداسه ، وملك الملوك لسلطانه وقدرته المنظمة — وبعد فاته لا يسمى ولا يفسر ، وجلاله لا يدرك أصلا . وراء أقوالنا عنه يقوم الموجود الذى يعلو على كل اسم وكل عقل .

٢٠ - الملائكة :

ديونيسيوس أول من أفرد للملائكة كتاباً خاصاً . وهو يفتتحه بقوله : تحدثنا الكتب المقدسة عن السماوات بصور مجازية لا تشابهها ، وذلك لتقربها من أفهامنا ؛ بل إنها تؤثر الصور المستمدة من أخس الموجودات لتباعد بين السماويات وبين تصورها بالماديات ، إذ أننا نفهم من ذلك أن القصد المجاز لا الحقيقة ، المجاز الذى يحجب الحقيقة . ثم يجمع أسماء طوائف الملائكة الواردة في الكتب المقدسة ، ويرتبها في ثلاث مراتب في كل مرتبة ثلاث طغيمات ، بعضها فوق بعض بحسب كمالها ومكانها من الله (١) السرفيون ، الكروبيون . الأعراش ؛ (٢) السادات ، القوات ، السلاطين ؛ (٣) الرياضات ، الملائكة ، رؤساء الملائكة . وهم عنده أرواح صرف ، وإذن عاقلون ومعقولون بالذات ، بسيطون غير مركبين ، لا شكل لهم ولا خاصية مادية أية كانت . وهو يذهب إلى أنهم خلقوا قبل العالم المحسوس ، وأن لكل منهم وظيفة فيه . وأنهم يستفيدون علمهم من الله : يوحى الله بالعلم للمرتبة الأولى ، وتوحى به هذه للثانية ، وهذه للثالثة . أما عددهم فإن الكتاب المقدس يذكر أعلى الأعداد التى نعرفها ويضربها بعضها في بعض فيقول : « ألف ألف ، وعشرة آلاف عشرة آلاف » ومعنى ذلك أنه يتمتع علينا بتقديرهم . وأما الأقوال الواردة فيه عنهم فعظمها مجازى يجب تأويله : من ذلك تشبيههم بالنار وبالإسنان وبالريح وبالسحاب وبالمعادن و ببعض الحيوان كالأسد والثور والنسر ؛ كل أولئك

وأمثالها صور ورموز مناسبة لعقولنا (ويعرض لشرحها الفصل الأخير من الكتاب).

٢١ - اللاهوت الصوفي :

المنهج السالب في معرفة الله يفضل المنهج الموجب ، وعليه ينبنى التصوف. اللاهوت الصوفي هو العلم بالله وبالأمر الإلهية علماً ذوقياً أى تجريبياً شعورياً ممنوحاً من الله . فهو بموضوعه وبوسائله علم فائق للطبيعة ، لأن الإنسان لا يملك أن يبلغ بقوته الطبيعية إلى طبيعة الله ، ولكن الله هو الذى يجذب إليه الإنسان ويرفعه إلى بهائه الذى لا يدركه العقل وإنما يحسه القلب ويحبه ويعبده . ولأجل الاتحاد بالله يجب المران بلا انقطاع على التأمل الصوفي ، يجب إطراح الحواس والأفعال العقلية ، والذهاب بقوة فائقة للطبيعة إلى الموجود القائم وراء كل ماهية وكل فكر . ذلك ما لا يفهمه الذين يعتقدون أنهم يستطيعون بقوة عقولهم أن يدركوا الموجود الذى « اتخذ له الظلمة مقاماً » كما يقول داود النبي . متى خلصت النفس من العالم المحسوس والعالم العقول جميعاً ، دخلت في ظلام جهل مقدس ، وانصرفت عن كل معرفة استدلالية ، وفنيت في الموجود غير المنظور غير المدرك ، واتحدت به بنسبة انصرافها عن الاستدلال واستمدت من ذلك الجهل المطلق معرفة لا يبلغ العقل إليها . وإنما تجرؤ على سلب كل شيء عن الله كى نلج ذلك الجهل السامى .

٢٢ - ديونيسيوس والأفلاطونية الجديدة :

(١) وخلاصة القول في ديونيسيوس أنه أعرب هو أيضاً عن إيمانه بفلسفة عصره ، فأخذ عنها أشياء ، وترك أشياء . أخذ عن أبروقلوس وأفلوطين كثيراً من المصطلحات والعبارات والآراء الجزئية ، بعضها يتفق مع المسيحية أو لا يخالفها وبعضها موضع نظر ، فن الصنف الأول وصف الحالات الصوفية ، وتقديم الحيرة على سائر الصفات الإلهية . أما عن الإيجاب والسلب في حق الله ، فقد كان

آباء الكنيسة يميزون بين لاهوت موجب ولاهوت سالب ، ويدعون بالثاني ليخلصوا منه إلى الأول ، بينما ديونيسيوس يرى في الإيجاب تمهيداً لمعرفة الله بالسلب ، إذ أن إيجاب صفات المخلوقات لله ، على ما هي في المخلوقات وفي تصورتنا ، يرينا للفرع علم لياقتها لوصف الله وضرورة سلبها عنه . فهو يعتبر المعرفة السلبية أصدق وأليق . ومن الصنف الثاني قوله إن فعل الله يصل مباشرة إلى الموجودات العليا ، ومنها إلى التي تليها ، وهكذا إلى آخر مراتب الوجود . وكذلك في العودة إلى الله ، كل موجود فهو مفتقر إلى وساطة الموجود الذي فوقه ، بحيث لا تكون هناك علاقة مباشرة بين الله والنفس الإنسانية إلا حين تكون النفس قد بلغت إلى المرحلة الأخيرة في صعودها إلى الله ؛ وهذا مناف للمسيحية . على أن ديونيسيوس يقول أيضاً إن الصلاة والجذب وسيلتان للاتحاد بالله رأساً .

(ب) أما ما تركه من آراء الأفلاطونية الجدليلة ، فهو المعارض للمسيحية معارضة صريحة ، مثل وحدة الوجود ، ولا شخصية الله ، والصعود إلى الله بقوتنا الذاتية . أجل إننا نجد عنده بعض عباراتها التي تقول إن الله وجود الأشياء وإن الله الأشياء لأنه مصدرها ، فإن الأفلاطونية الجدليلة ، لما كانت تذهب إلى أن العالم صادر عن ذات الله ، لا تستطيع تمييز العالم من الله تمييزاً حاسماً ، وتميل إلى اعتبار العالم مظهر الله ؛ ولكن هذه العبارات لا تنج عنه عند ديونيسيوس إلى أكثر من الدلالة على أن الله هو الموجود بالذات وأن العالم موجود بالله ، فإنه يميز بين الله والعالم تمام التمييز ، ويرجع وجود العالم إلى الخلق من عدم ، ويعتقد أن الله محبة فعالة ، أنه محب للبشر ، وأنه خلاص الموجودات وفداؤها ، وأن الاتحاد به نعمة مجانية ، تسبقها وتهيئ لها نعم مجانية .

الفصل الرابع

بويسر

٢٣ - مارتينوس كايلا :

(أ) في الفترة الطويلة الفاصلة بين سقوط الإمبراطورية الرومانية وقيام إمبراطورية شارلمان ، لا نجد في الغرب سوى أسماء قليلة تذكر في تاريخ الفلسفة ، لما قدمنا من اضطراب الحال السياسية والاجتماعية . ونحن نورد هنا أربعة كان لهم أثر كبير في العصر الوسيط .

(ب) مارتينوس كايلا قوطاجني أقام بروما وصنف بها حوالي سنة ٤٣٠ موسوعة في تسع مقالات هي أول كتاب أحصى « الفنون الحرة السبعة » وعالج كلا منها في مقالة . والمراد بالفنون الحرة تلك التي تنشأ من تنظيم أفعال العقل ، تقابلها الفنون العملية التي تقتضى عملاً يدوياً . والفنون الحرة مجموعتان : واحدة ثلاثية وأخرى رباعية . أما الأولى فتشمل الغراماطيق والبيان والجلد ؛ وأما الثانية فتشمل العلوم التي جعلها أفلاطون مقدمة للفلسفة ، وهي الحساب والهندسة والفلك والموسيقا . فجاءت هذه الموسوعة محاولة لتصنيف المعارف وبرنامجاً للدراسة .

٢٤ - بويس (٤٧٠ - ٥٢٥) :

(أ) هو أشهر هؤلاء الأربعة وأبعدهم تأثيراً . ولد في أسرة رومانية معروفة . وأرسل صبيّاً إلى أثينا فدرس بها الأدب والفلسفة . وفي سنة ٥١٠ صار وزيراً لتيودوريك ملك فرع الأوستروغوث بإيطاليا . ثم اتهم زوراً بالتآمر على ملكه وبمزاولة السحر والتنجيم ، فأودع السجن دون أن يتمكن من الدفاع عن نفسه ، وأعدم بعد تعذيبه عذاباً شديداً .

(ب) عقد النية على نقل كتب أفلاطون وأرسطو وبيان اتفاقها ، على ما كان متبعاً في أثينا لعهدا الأخير ، إذ كانت الدراسة فيها تبدأ بكتب أرسطو باعتبارها دائرة بنوع خاص على العالم المحسوس ، ثم تنتقل إلى كتب أفلاطون باعتبارها دائرة على العالم المعقول . ولو أنه آثم هذه المهمة لعرف الأوريون كتب أرسطو قبل أن ينقلها السريان إلى العربية بزمان طويل ، ولتغير مجرى التفكير عندهم منذ أول عهدهم بالتفلسف . ولكنه لم ينقل منها سوى عدد يسير . تناول أول أمره ترجمة ماريوس فيكتورينوس لكتاب إيساغوجي ونقلها ، ثم ترجم الكتاب وعلق عليه شرحاً جليداً . وترجم كتب أرسطو في المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والثانية والجلد . ويظن أنه ترجم كتاب الأغاليط ، وتذكر له شروح على هذه الكتب . غير أن الغربيين لم يعرفوا الكتب الثلاثة الأخيرة إلا في القرن الثاني عشر . فلما أنها كانت فقدت ثم عادت إلى الظهور ، وإما أنها ترجمت من جديد وأضيفت إليه . وله شرح على كتاب الجدل لشيرون . ووضع من عند نفسه: المدخل إلى الأقيسة الاقترانية ، وكتاباً في الأقيسة الاقترانية ، وآخر في الأقيسة الاستثنائية ، وكتاباً في القسمة ، وآخر في الحد ، وآخر في الجدل . وفي سجنه صنف كتاباً أسماه « عزاء الفلاسفة » أو « العزاء الفلسفي » . ويذكر له المدرسون كتباً رياضية وموسيقية . ويذكرون له في القرن الثالث عشر ترجمة كتب أرسطو في السماع الطبيعي والنفس وما بعد الطبيعة . وله كتب لاهوتية هي رسائل قصيرة رصينة دوتها في أواخر حياته ، وتناولها المدرسون بالشرح والتعليق ؛ وأشهرها كتاب « في التالوث ».

(ج) لا يعد بويس صاحب مذهب متسق ، ولكنه جمع كثيراً من الآراء بعضها إلى جانب بعض . ففي كتبه المنطقية يرى من ناحية أن موضوع المنطق دلالة الألفاظ فحسب ، وأن الكليات مجرد أسماء ؛ وهذا رأى أعان فيما بعد على تكوين مذهب الاسمية . ومن ناحية أخرى يعرض حلاً لمشكلة الكليات مغايراً للاسمية . هذه المشكلة واردة في مفتتح « إيساغوجي » حيث يقول تاريخ الفلسفة الأوربية

فورفوربوس : « هل للأجناس والأنواع وجود في الخارج ، أو هي مجرد تصورات في الذهن ؟ وإن كانت موجودة في الخارج ، فهل هي جسمية أو لا جسمية ؟ وإن كانت لا جسمية ، فهل هي مفارقة للمحسوسات ، أو لا وجود لها إلا في المحسوسات ؟ » وفورفوربوس يقتصر هنا على إثارة المسألة ولا يذكر حلاً لها ، وإن كان قد حلها على مذهب أفلاطون في كتب أخرى . فأجاب بويس عن الأسئلة الثلاثة بما يأتي : (١) الأجناس والأنواع جواهر ومعان في نفس الوقت ؛ (٢) وهي لا جسمية بالتجريد لا بالذات ؛ (٣) وهي موجودة في المحسوسات وخارجاً عنها أي في العقل . وهذا الحل أرسطوطالي .

(د) وهو يصطنع نظريات أرسطوطالية أخرى ، مثل الهيولى والصورة ، والقوة والفعل ، والجوهر الأول والجوهر الثاني ، والعلل الأربع ، والحرك الأول غير المتحرك . بيد أنه إذ يقول مع أرسطو إن الله صورة محضة ، يجعل المخلوقات الروحية (العقول أو الملائكة) مركبة من هيولى روحية وصورة ، لكي يضع بين الله والمخلوقات فارقاً جوهرياً ، على ما فعل أوغسطين . وفي كتبه اللاهوتية يلج كثيراً في بساطة الخالق وتركيب المخلوقات ، ويجعل هذا التركيب من الجوهر الأول أو ما هو موجود ، ومن الصورة التي هو بها موجود ، فيقترب من موقف أرسطو . وفي تفسيره لفعل الخلق ، يقول بالصلور ، ولكنه يقرر أن الألوهية لا تنتشر إلى خارج ، وأن المخلوق لا يشارك في ماهية الخالق . ويتحدث عن التسليم للقدر بعبارات تذكر بالرواقية ، ولكن القدر عنده العناية الإلهية . على أنه يتابع الأفلاطونيين دون تحفظ في الاعتقاد بسبق وجود النفوس ، ويعرض نظرية في المعرفة قائمة على التذكر الأفلاطوني . ويأخذ عن الفينثاغوريين نظريتهم في العدد والوحدة . ويقول بقدم العالم ، ولكنه يميز بين القدم المتحرك وبين أبدية الله الثانية ، ويرى أن النقطة الهامة هي أن العالم مخلوق ، وأن الخلق كان من علم .

(هـ) كتاب « عزاء الفلاسفة » حوار بين « فيلو صوفيا » والمؤلف السجين

فما تثيره الحياة من مسائل ، كعذاب الصالح (يريد عذابه هو في السجن) والعناية الإلهية والخير الأعظم . فتبين له أن الدنيا لا توفر السعادة ، وأن الله هو الخير الكلى ، وأن الشوق إلى هذا الخير دليل وجوده ، كما يدل النقص على الكمال ، وأن الألم امتحان للأخيار ، وتأديب للأشرار ، وأن التوفيق بين سابق علم الله والحرية الإنسانية إنما يشكل على عقلنا المحدود فقط — كل ذلك باعتبارات فلسفية بجثة على منوال الأفلاطونية والرواقية ؛ فقليل : كيف يتمس بويس العزاء عند الفلسفة ، ولا يلتسمه عند دينه ؟ والجواب أن الكتاب محاولة لتفسير المسائل بالفلسفة وإقامة الإيمان على أساس عقلى . ويلوح أن مفكرى العصر الوسيط فهموه على هذا الوجه ، فإنهم لم يثيروا اعتراضاً بشأنه على كثرة ما درسوه وشرحوه ونسجوا على منواله .

(و) وعلى ذلك يكون بويس رأى وجوب التمييز بين الفلسفة والإيمان والاستعانة بالأولى على توضيح الثانى . وأثر الفلسفة ظاهر كل الظهور فى كتبه اللاهوتية حيث يعالج العقائد بحسب المناهج المنطقية ، ويلخل عليها عدداً كبيراً من المعانى الفلسفية . وقد استحدث بالترجمة والشرح والتأليف معجماً فلسفياً ضخماً باللغة اللاتينية ، وقلم بشروحه أمثلة على الشرح الفلسفى كيف يكون . وسيفيد المدرسون من هذه الجهود أكبر فائدة .

٢٥ - إيزيدور الإشبيلي (٥٧٠ - ٦٣٦) :

(١) فى أوائل القرن السادس أنشئت فى أسبانيا مدارس رهبانية وأسقفية : أنشأ الأولى الرهبان البندكتيون لرجالهم ، وأنشأ الثانية الأساقفة للخواصة . عرفت هذه المدارس عدداً من العلماء أخلوا على أنفسهم جمع المعارف المكتسبة أشهرهم إيزيدور ، ولد بقرطاجنة من أعمال أسبانيا ، وصار أسقفاً على أشبيلية سنة ٦٠١ إلى وفاته . ساهم فى إنشاء المدارس ، وبعث فى وطنه حركة علمية قوية انتشر أثرها إلى إيطاليا وصائر أنحاء أوربا . حمل المجمع الكنسى الطليطلى

الرابع على تقرير تدريس اليونانية والعبرية للحاجة إليهما في تفسير الكتب المقدسة .

(ب) وهو يمثل خير تمثيل النزعة الموسوعية السائدة في عصره ، وذلك بكتاب ضخيم في عشرين مقالة أسماء « الأصول » لخص فيه جميع العاوم : أولاً ، الفنون الحرة السبعة ، وأضاف إليها الطب - ثانياً ، علوم الدين والاجتماع - ثالثاً ، العلوم الطبيعية - رابعاً ، وأخيراً الفنون الآلية . وهو يذكر في علوم الاجتماع القوانين والعصور مع تاريخ عام حتى سنة ٦٢٧ ، واللغات والأمم والممالك والحيوش والأنساب ؛ وفي كلامه على القوانين يعرض لمثل المسائل الآتية : أصل الحكم ، واجب الحكومة في الدفاع عن الكنيسة ، وجوب خضوع الجميع ، حتى الملوك ، للقانون والعدالة ، فصل ثروة الملك الخاصة عن ثروة التاج . ويذكر في العلوم الطبيعية العالم وأجزائه ، الأرض ومناطقها ، الحيوان ، الإنسان والمسخ ، المنازل والحقول ، الأحجار والمعادن . ويذكر في الفنون الآلية الزراعة والحرب والألعاب والملاحة ، والحياكة والأغذية والآلات والأواني . وقد لخصت هذه الموسوعة أو نسخت بأكلها مراراً لا تحصى خلال العصر الوسيط . وما تجدر الإشارة إليه أنها تذكر كتب أرسطو الكبرى ، عدا كتاب ما بعد الطبيعة ، وتحيل في ذلك إلى ترجمات بويس . ولإيزيلور الإشبيلي كتب أخرى ، منها : في المترادفات ، في تاريخ بعض قبائل البربر ، في مشاهير الرجال . وله كتب لاهوتية . وهو في آثاره جميعاً ناقل للعلم القديم في أسلوب واضح رشيق . ولا اضطر الفيزيويث إلى الهرب من وجه العرب حملوا معهم في جبال البرانس مؤلفات الأسقف الكبير ككثير نفيس يحرسون عليه .

٢٦ - بيد (٦٧٢ - ٧٣٥) :

(١) وفي القرن السادس أيضاً قدم إنجلترا ، بعد الغزوات الأنجلوسكسونية رهبان من روما شرعوا ينشرون المسيحية وينشئون المدارس . فقامت حركة

أدت ، في القرنين الثامن والتاسع ، إلى اصطلاح إنجلترا ، وخصوصاً إرلندا ، بقسط كبير في ثقافة القارة الأوروبية . أرخ لهذه الحركة « بيد » حتى سنة ٧٣١ ، وبذل جهده ليوفر للبلاد الإنجليزية مثل الأداة الثقافية التي وفرها إيزيدور لأسبانيا ، فوضع كتاباً وعى العلوم القديمة . وسميت إرلندا « مصباح الشمال » للدلالة على مكانتها من العلم ونصيبها في نشره . وسنصادف دلائل ذلك فيما يلي .

الباب الثاني

تكوين الفلسفة المدرسية

من القرن التاسع إلى الثالث عشر

الفصل الأول

تنظيم للتعليم

٢٧ - تكاثر المدارس :

(١) في سنة ٧٧٨ أعلن شارلمان رغبته في الإكثار من المدارس ، وطلب الأساتذة من كل صوب ، وبالأخص من إيطاليا وإنجلترا وإرلندا ، حيث كانت المدارس قد حفظت تراث اللغويين والأدباء والفلاسفة . أشهر أولئك الأساتذة الكوين (٧٣٠ - ٨٠٤) وهو أنجلوسكسوفى ولد بمدينة يورك وتعلم بمدرستها البندكتية ثم علم بها . في عودته من رحلة إلى روما ، سنة ٧٨١ ، كان شارلمان بمدينة بارما ، فاستوقفه بها ، فأسس الكوين مدرسة البلاط مستعيناً بنفر من العلماء ، وكان الإمبراطور وأبنائه وبناته يستمعون إلى الدروس . وألف شارلمان جمعية علمية يحمل أعضاؤها أسماء رمزية مستعارة من الكتب المقلمة والأدب القديم ، فكان هو يحمل اسم داود ، ويحمل آخر اسم هوميرس ، وهكذا . وكانت مدرسة البلاط ، بأساتذتها وتلاميذها ، منتقلة مع الإمبراطور وأسرته . واحتفظ بها خلفاؤه المباشرين من الملوك الفرنكيين . وأنشئت على غرارها المدارس في مختلف القصور . أما الكوين فعلم بها ثمانى سنين ، ثم اعتزل في دير سان مارتان دي تور بفرنسا ، وافتتح فيه مدرسة ، وتوفى هناك . كان يدرك عظم مهمته وبعد أثرها ، فقد صرح في رسالة أنه يريد أن ينشئ بفرنسا اثنا

جديدة . ويقتصر فضله على نقل ثقافة إرلندة إلى فرنسا وألمانيا ، وتنظيم التعليم فيهما . وضع كتباً منطقية ليس فيها شيء إلا ونجده عند بويس ، ورسالة في النفس هي مجموعة أقوال أوغسطينية ، وكتباً لاهوتية هي مقتبسة كذلك . على أن تلك الكتب بقيت من بعده أداة حسنة للتعليم .

(ب) وثاني رجل يذكر من أساتذة ذلك العصر رايان مور (٧٨٠-٨٦٥) وهو ألماني ولد بمدينة ميانس ، ودرس بمدينة فولدا ، وأكمل دراسته على ألكوين في دير سان مارتان ، وعاد إلى فولدا فعلم بها ، ثم صار أسقفاً على ميانس . وضع كتاباً في « العالم أو طبائع الأشياء » هو عبارة عن دائرة معارف عصره . وجمع نصوباً قديمة ، منها مائة بيت للوكريس كانت أصل معرفة العصر الوسيط الأول بذلك الشاعر وبأبيقور . ودون شرحاً على الكتب المقدسة . وما يذكر من آرائه أخذه بقول لوكريس إن كل موجود فهو جسمي ، ولكنه يستثنى الله . وفي مسألة المعاني الكلية يتخذ موقفاً قريباً من موقف أرسطو ، في شرح على إيساغوجي يعزى إليه ، ويعزى أيضاً إلى أحد تلاميذه . فقد كان له تلاميذ نسجوا على منواله . وقام غيرهم من العلماء جمعوا ولخصوا .

(ج) كان التعليم في ثلاث درجات : الدرجة الأولى التعلم الأولى ، وقد كان مجمع كنسي أمر به منذ سنة ٥٢٩ ، ثم صدر سنة ٧٨٩ أمر إمبراطوري بالإكثار من المدارس الأولية وزيادة العناية بها . كان هذا التعليم إلزامياً للمرشحين للكهنة ، ومفتوحاً لمن يشاء من المدنيين . غير أن المقليلين عليه من هؤلاء كانوا قليلين ، مما كان موضع شكوى الأساقفة وتشديدهم المتصل ، أما مواده فكانت : القراءة والكتابة ومبادئ اللاتينية الدارجة وشرح موجز للكتب المقدسة وكتب الشعائر الدينية .

(د) والدرجة الثانية « الفنون الحرة السبعة » على مجموعتين ، ثلاثية ورباعية . في المجموعة الثلاثية كان تعلم الغراماطيق والحطابة يعتمد على قراءة كبار الشعراء والكتاب من الرومان ، ومن جاء بعدهم من آباء الكنيسة والشعراء

المسيحيين ، وكان للجدل المحل الأكبر . أما المجموعة الرابعة ، مضافاً إليها الطب ، فكانت أقل حظاً من السابقة لما تتطلب من معارف إحصائية لم تكن ميسورة . وكانت علوم المجموعة الثلاثية تسمى « عقلية » لما قلنا من أن الفن الحر يتناول أفعال العقل ، وتسمى علوم المجموعة الرابعة « وجودية » لتناولها حقائق مستقلة عن العقل rationales reales .

(هـ) والدرجة الثالثة تعلم الكتب المقلمة بالتفصيل . وسبب تأخيرها أن علوم الدرجتين السابقتين ضرورية لفهمها لغوياً وتاريخياً وعلمياً . وكان هذا التعليم يؤيد بتفاسير الآباء ، وبالأخص تفاسير أوغسطين . وكانت الدرجات الثلاث مباحة للمدنيين . على أنها لم تكن منفصلة ولا مرتبة بعضها فوق بعض . فمن جهة لم تكن كل مدرسة تحويها جميعاً ؛ ومن جهة أخرى لم تكن الدرجة الواحدة متشابهة في جميع المدارس ؛ ومن جهة ثالثة لم تكن الدرجات متعاقبة تمام التعاقب في المدارس التي كانت تتناولها كلها ، بل كانت تمتزج بعضها ببعض.

٢٨ - الفلسفة :

(أ) من بين هذه المواد كان الجدل يمثل الفلسفة ، وكان مقصوراً في ذلك العهد على الثلاثة الأولى من كتب أرسطو المنطقية : المقولات والعبارة والتحليلات الأولى . على أن مسائل فلسفية كثيرة كانت تعالج في تضاعيف الشروح على الكتب المقلمة ، وفي مناقشات لاهوتية ، منها : مسائل الثلاث الأقدس ، وسر القربان ، والملائكة هل هم جسيمون أم مفارقون للمادة ؛ والنفس الإنسانية هل هي حالة في الجسم حلول الشيء في المكان ، وهل حدود الجسم حدود لها ، وكيف يكون ذلك وهي روحية ؛ وعقاب جهنم هل هو النار أو الألم للذنوب المقررة ؛ ورؤية الله في النعيم هل هي معاينة بعين الجسم ؟ وكانوا يعولون على آباء الكنيسة وبالأخص أوغسطين . فلئن لم تجمع هذه المسائل في كتب قائمة

برأسها ، ولم يعين لها مكان خاص في مراحل التعليم ، فقد بدت في صورة قوية عند چون سكوت أريچنا أكبر أساتذة القرن التاسع .

(ب) وثمة ناحية أخرى امتازت بها فلسفة هذا المعهد ، هي العناية بما يسمى مسألة الكليات فقد شرعوا يعالجونها ويتجادلون في الحلول المختلفة . وجملة الحلول أربعة تعاقبت على الترتيب الآتي : أولاً « الوجودية المسرفة » فقد كان الموقف العام تقريباً أن لكل معنى في الذهن مقابلاً في الخارج على مثاله تمثيلاً مع الأفلاطونية ، حتى لقد ذهب فريديجيز دى تور (أحد تلاميذ ألكوين) إلى أن لفظ « علم » أو « لا شيء » يدل على مادة غير معينة تركب منها مخلوقات ، وأن لفظ « ظلام » يدل كذلك على وجود ؛ أليس يقول الكتاب المقدس إن الله خلق الأشياء من العدم ، وإن ظلمات كثيفة كانت تغطي الأرض ؟ وفي القرن الحادى عشر ظهر حل آخر هو « الاسمية » يدعى أن الكليات مجرد أسماء أو ألفاظ لا يقابلها شيء في الخارج ، بل لا يقابلها شيء في الذهن . وحوالى منتصف القرن الثانى عشر بدأ يتكون حل ثالث هو « الوجودية المعتدلة » . وقد مهدت له المعارضة للوجودية المسرفة : هذا المذهب يقرر أن للكليات وجوداً في الذهن وفي الخارج ولكن باختلاف ، هي في الخارج متشخصة بأعراض الموجود الجزئى ، وهي في الذهن بريئة من هذه الأعراض ، مجردة العقل من الجزئى ؛ ويزداد هذا المذهب ثباتاً ودقة بازدياد المعرفة بفلسفة أرسطو في القرن الثالث عشر . وأخيراً ظهر في أوائل القرن الرابع عشر مذهب « الذهنية » أو « المعنوية » وهو لا يعترف بوجود الكليات إلا كعنان في الذهن ، ويأتى القول بأن الجزئيات حاصلة على الماهية التى نعقلها ، وقد انتشر هذا المذهب ، ونستطيع أن نقول إنه الغالب في الفلسفة الحديثة .

٢٩ - جون سكوت أريجتا (٩ - ٨٧٧) :

(١) قلنا إنه أكبر أساتذة القرن التاسع. وهو أول فيلسوف مدرسي .
عاصر الكتلى أول الفلاسفة الإسلاميين . استقدمه ملك فرنسا من وطنه إيرلندا ،
فقصد إلى باريس ونزل في البلاط وعلم بعلومه .

(ب) أول مصنفاته كتاب « فى الانتخاب الإلهى » وضعه لإجابة لطلب
أسقفين رغبا إليه فى أن يرد على رسالة لأحد الرهبان زعم فيها أن الله ينتخب
اللجنة أو للتأرفلا حرية ولا تبعه . وكان هذا الزعم أثار ضجة عظيمة ، أبده
البعض ودافع كثيرون عن الحرية . وجاء كتاب أريجتا مبيناً عن مصادره
وعن نزعة عقلية جريئة . إنه يذكر بالطبع آيات كثيرة من الكتب المقلعة ،
ويستشهد بشيرون وأوغسطين وبويس وألكوين ؛ ولكنه يقول بوجوب الاحتكام
إلى العقل ، فيذهب أولا إلى أن العقل يأبى التسليم بأن الله ينتخب أهل النار ،
ويقدم دليلين : أحدهما أن علة واحدة بعينها لا تحدث معلولين متقابلين ،
فلا يمكن أن نضيف لله إرادة للخير وأخرى للشر ؛ والدليل الثانى أن الشر عدم
على ما بين أوغسطين ، فلا يمكن أن يكون الله علة إلا للوجود أى للخير .
ولكن أريجتا يخطو خطوة أخرى فيقول إن العقل يأبى التسليم بالانتخاب إطلاقاً ،
فلا يدع مجالاً لفاعلية الله وتوجيهه إلى الخير . فألب عليه الفريقين المتجادلين ،
والأسقفين فى الحملة ، وأنكر رأيه مجمعان كنسيان .

(ج) بعد هذه الصلصة عكف على إجادة اليونانية ، وكان تعلمها فى
إيرلندا ، فكلفه الملك أن يعيد نقل كتب ديونيسيوس . وكانت نقلت قبل ريع
قرن نقلا ضعيفاً فنهض بالعمل ودون شرحاً على الأصل : وكان لذلك شأن كبير
فى توجيه فكره وتوجيه الفلسفة المدرسية من بعده ، إذ أنه أخضعها لتأثير
الأفلاطونية الجديدة المشبعة بها تلك الكتب ، فضلا عن تأثرها بأفلاطونية
أوغسطين . أما نقله فقد جاء عاملا جديداً فى تكوين اللغة الفلسفية عند

المترجمين. غير أنه التزم الترجمة الحرفية ووقع في أغلاط كثيرة ، يشفع له فيها أو في معظمها رداءة مخطوطاته اليونانية من جهة ، فقد كانت كثيرة الأغلاط عديمة التقييم يجرى فيها الكلام بلا فواصل ؛ ومن جهة أخرى غموض لغة ديونيسيوس وبعدها عن اليونانية الأصيلة . وفي الثقل نحو خمسين لفظاً يونانياً وضعت بنصها دون ترجمة ، وكان المعاصرون يتنوقون ذلك . ونقل كتباً أخرى لبعض الآباء اليونان .

(د) كتابه الأكبر في « قصة الطبيعة » هو ، من حيث الشكل ، حديث بين تلميذ يسأل وأستاذ يجيب فينساق ، في سبيل التفسير والتفهم ، إلى كثير من التكرار والاستطراد؛ ومن حيث الموضوع ، هو عبارة عن الأفلاطونية الجديدة تبدو واضحة خلال ما يكلمه من آيات الكتب المقدسة وأقوال الآباء . وإنما وقف على الأفلاطونية من المصادر المذكورة . أما أفلوطين وأبروقلوس ، فليس هناك ما يدل على أنه قرأهما ؛ ولكنه يذكر تياوس وقد عرفه من ترجمة خطقليديوس أو من ترجمة شيشرون .

٣٠ - منهجه :

(١) الغرض الذي يرى إليه هو فلسفة الدين ، ولا فارق عنده من حيث الموضوع ، بين الدين والفلسفة . كلاهما صادر عن الحكمة الإلهية ، فلا تمييز بينهما ولا تعارض : « الفلسفة الحقّة هي الدين الحقّ . والدين الحقّ هو الفلسفة الحقّة » . والفرق بينه وبين أوغسطين أنه يميل إلى مد سلطان العقل إلى موضوع الإيمان بأكمّله غير محتاط للفرقة بين الطبيعة وما فوق الطبيعة . وهو يفسح المجال أمام العقل بقوله إن معاني الكتاب المقدس متعددة تعدد ألوان ذيل الطاووس ، فلنا أن نختار المعنى الملائم ، بل لنا أن نتأول أسوة بالآباء ، فقد تأولوا بعقولهم وتعارضوا في مسائل كثيرة . فنحن نعرض تأويلاتهم على العقل ، فإذا لم يقرها وجب الأخذ بحكمه دونها ، إذ لا يمكن أن يصدر العقل عن السلطة ، والسلطة

نفسها صادرة عن العقل، وكل سلطة لا تقوم على عقل مستقيم فهي سلطة كسيحة، بينما العقل المستقيم المعزز ببراهينه غير مفتقر لتأييد سلطة ما، إلا أن تكون سلطة الكنيسة ترسم حدود التأويل. فيمكن تسميته أبا المذهب العقلي في العصر الوسيط، ذلك المذهب الذي يدعى البرهنة على العقائد، وهو غير المذهب العقلي في العصر الحديث الذي ينكر العقائد باسم العقل والبرهان.

(ب) يقصد أريجتا بقسمة الطبيعة نظام الوجود أو ترتيب الموجودات. وهذا تقسيمه: الله مبدأ وسط وغاية، والوسط مزدوج، فتم قسمة الطبيعة إلى أربع طبائع: فأولاً، الله من حيث هو مبدأ الأشياء هو الآب أو «الطبيعة غير المخلوقة الخالقة»، وهؤلاء بسيطة كل البساطة، لا تمايز فيه ولا تضاف إليه صفة إلا مع لفظ «فوق» كما قال ديونيسيوس لتتريه عنها، فقبلو صيغة القول إيجاباً وهي في العقل سلب لأنها تعني أن الله أرفع من الصفة. ثانياً، الله من حيث هو وسط تقوم الموجودات وتتحرك فيه وبه، هو من الجهة الواحدة الابن أو «الطبيعة المخلوقة الخالقة» أو الكلمة الصادرة عن الله الحاوية مثل الأشياء أو عللها الأولى في أكمل بساطة واتحاد، أو هو العالم كما يتصوره الله. ثالثاً، هو من الجهة الأخرى الروح القدس أو «الطبيعة المخلوقة غير الخالقة» أو هو العالم متحققاً خارج الله. رابعاً، الله من حيث هو غاية ترجع إليها جميع الموجودات هو «الطبيعة غير المخلوقة غير الخالقة» بهذا الاعتبار. والطبيعتان الأولى والرابعة لا تميزان إلا في تصورنا الله تارة مبدأ وطوراً غاية. وكذلك الطبيعتان الثانية والثالثة تؤلفان قسماً واحداً لأنهما مخلوقتان تمثلان جملة الخليقة أو هما «تجلى الله». ولنا هنا مثال أول على تأويل أريجتا: فهو يجعل الابن والروح القدس مخلوقين من الله، كما جعل أفلوطين العقل الكلي والنفس الكلية صادرين عن الواحد: وهو يتصورهما كما تصور أفلوطين هذين الجوهرين وسيذهب غير واحد من بعده إلى مثل هذا التصور السهل القريب إلى الخيلة، في حين أن المسيحية تعلم أن الأقانيم الثلاثة متساوية في الذات الإلهية.

(ح) ومع هذا التمييز بين الأقاليم الثلاثة نرى قلمه يجرى بعبارات كثيرة كانت سبباً في اتهامه بوحدة الوجود . منها قوله : إن الخلق من لاشئ معناه أن الله يخلق من كماله غير المدرك الذي إذا اعتبرناه في ذاته لم يكن شيئاً معيناً من حيث إنه يجاوز الوجود من جميع التواحي . فالله إذ يخلق الخليفة يخلق ذاته من ذاته على نحو خفي يفوق التصور والتعبير ، فيجعل ذاته منظوراً وهو غير المنظور ، ويجعل ذاته مدركاً وهو غير المدرك ، ويتخذ لذاته ماهية وطبيعة وهو يفوق الماهية والطبيعة ، ويصير عالماً مخلوقاً وهو خالق العالم . الأشياء جميعاً موجودة في الله ، والله قسمة المخلوقات واجتماعها ، والجنس والنوع والكل والجزء ، دون أن يكون جنساً لمخلوق ما أو نوعاً أو كلاً أو جزءاً ، ولكن كل أولئك خارج منه ، وكل أولئك فيه وله . يجب التوحيد بين الخالق والمخلوق حتى لا نرى في المخلوق إلا الخالق وهو الموجد الوحيد الموجود حقاً ، أما المخلوقات فما هي إلا مشاركات في الموجد بالذات . ولكن يمكن القول أن قصده هو أنه لما كان الله الموجد الحق ، فيلزم سلب الوجود الحق عن المخلوق ، لا مطلق الوجود بل الوجود بالذات . ثم إن وحدة الوجود تتضمن التصورية ، أى اعتبار الموجودات صوراً في الفكر ، وكان أريجننا موضوعاً كسائر مفكرى العصر الوسيط . هو لاهوتى يطلب الله ويرى الأشياء « تجليات » الله .

(د) الخلق أزلى « فإن ما رآه الله دائماً صنعه دائماً ، وليس يمكن أن تسبق رؤيته فعله ، ولكنه يرى إذ يفعل ، وإذ يفعل يرى » . ولم تكن إرادة الله الأولى أن ينزل إلى خلق المادة الفاسدة ، بل أن يقتصر الخلق على الأرواح السماوية والنفوس الإنسانية حاصلة على أجسام روحانية . ولكن جاءت الخليفة المادية نتيجة للخطيئة الأصلية . وهذه الخطيئة سبب الموت ، ومصائب الحياة ، وقصورنا عن معرفة الله إلا بالصور الحسية . خلق الله الإنسان شيئاً به ، ركه من نفس ناطقة وجسم لطيف غير مندر ، وهبه علماً تاماً بذاته وبخالقه وبالملائكة وبالمحسوسات . ولكن الإنسان تحول عن الله بحريته وتوجه إلى نفسه ،

فانهك بكليته في الحيوانية، وتكتف جسمه ، وطرد من الفردوس أى من طبيعته الناطقة، دون أن يفقد مع ذلك شيئاً من تمام ماهيته . وهو يستطيع أن يخلص ، وذلك بوساطة الكلمة، فإن الكلمة غلص الإنسان ، بل غلص الكون أجمع : وتلك هى العودة إلى الله غاية المخلوقات، فكما خرجت كثرة الأشياء من الوحدة الأصلية بالكلمة ، كذلك ستعود الكثرة بها إلى الوحدة وتنهى قسمة الطبيعة إلى اجتماع شملها .

(هـ) ستم هذه العودة في آخر الزمان بزوال الصور المحسوسة فنبه كل خليقة ، حسية أو روحية ، كأنها تحولت إلى الله ، مع بقاء جوهرها ، فلا يظهر إلا الله الموجود الحق، وذلك هو « تاله » الموجودات . ويعود الإنسان إلى الله على ست مراحل بمعونة الله وتأيلده : المرحلة الأولى هى الموت إذ ينحل جسمنا الكثيف إلى العناصر الأربعة المركب منها . والثانية البعث إذ يعطى كل منا جسمه باجتماع العناصر التى تؤلفه ؛ والبعث ثمرة الطبيعة والنعمة الإلهية مشتركتين : فإننا إذا أضفناه إلى النعمة تجاهلنا ما فيها من ميل طبيعى للبقاء ؛ وإذا أضفناه إلى الطبيعة تناسينا قول المسيح : « أنا القيامة والحياة » . والمرحلة الثالثة تحول الجسم إلى روح بصعوده إلى درجتي الحياة والحس . والمرحلة الرابعة عودة الطبيعة الإنسانية ، وقد صارت روحية بأكملها إلى المثل أو العلل الأولى القائمة أبداً في الله ، وذلك بأن ترد ماهيات المحسوسات إلى مثلها الإلهية بالاستدلال . والمرحلة الخامسة اعتبار المثل صوراً لله ، وإدراك العلم بالمخلوقات جميعاً في الله ، والصعود من هذا العلم أو « التعقل » إلى « الحكمة » أى إلى تأمل الحقيقة في ذاتها بالقليل الذى يستطيعه المخلوق ، فإن للإنسان بطبيعته الذاتية ثلاث قوى مدركة ، الحس والاستدلال والتعقل ، تتدرج من الكثرة إلى الوحدة ، وهى صورة الثالوث فيه . وأخيراً المرحلة السادسة تنشع فيها الطبيعة الإنسانية بالله فصبير إلهية كما يصير الهواء ضوءاً أو المعدن المصهور ناراً دون أن يتلاشى فيهما الجوهر .

(و) هل يخلص كل الناس ؟ إن نظرية العودة النهائية إلى الله تتضمن

الجواب بالإيجاب، ويقول أريجنّا إنه ليس يلدوم مع الله ما يعارض خيرية الله، ويذهب إلى أن الله إذ يبعث الأشرار يبعث طبيعتهم والطبيعة خيرة، أما شرهم فلما لم يكن شيئاً لم يبق هناك موضوع للعقاب. على أنه لا يستتج من هذا أن الأشرار يخلصون، بل إن عقابهم روجي بحت، هو عبارة عن عذاب الضمير والألم للبعد عن المسيح إلى الأبد. قال بذلك في كتاب «الانتخاب الإلهي» ولم يجرؤ على إنكار النار المحسوسة، ولكنه احتال لإبطال مفعولها بقوله إن العنصر الغالب في الأجسام المبعوثة سيكون النار، وإن نار الجحيم من ثمة لا تختلف عن جسم الشرير؛ أما في «قصة الطبيعة» فيصرح بأن الآلام المذكورة في الكتب المقلّسة، لا ينبغي أن تفهم بالمعنى الحرفي، وإنما هي صور ورموز. فبعد زوال العالم المادى لن يبق سوى موجودات روحية، فلا تنهمن الجحيم مكاناً في عالم محسوس يحشر فيه الأشرار؛ ما هو إلا شقاء الضمير الذى «يأكل» كاللود، والحزن الذى «يحرق» كالنار. فأريجنّا متردد في مسألة الخلاص النهائى لتردده بين الأفلاطونية وبين المسيحية.

(ز) والأفلاطونية الجليدة قوام مذهبه، فلا غرابة أن تكون الكنيسة نظرت إليه نظرة ريبة وإنكار. وهو لا يحيد عن الأفلاطونية إلا في نقطتين: إحداهما قوله بانتهاء العالم وهى ترى أن العالم أبدي؛ والأخرى قوله بالخلاص بوساطة المسيح وهى تبنيه على قانون ضرورى يعيد الموجودات إلى مبدئها. ولكنها أفلاطونية تمثلها فكر مسيحى متشبع بالكتب المقلّسة وكتب الآباء، يحاول تفهم المسيحية أولاً وآخرأ. وكتابه «قصة الطبيعة» ملئ بالمباحث الفلسفية وهو أكبر مصنف ظهر فى عصره وفى القرنين التالين. اتخذه اللاهوتيون مثلاً يحتذى فى شرح العقائد، مع إنكارهم آراءه، فأخرجوا كتباً منظملة على مثاله فاقت ما كان معروفاً من هذا القبيل. فأريجنّا، بترجماته ومؤلفاته، يعتبر بحق مؤسس الفلسفة المدرسية.

الفصل الثاني

جدليون ولاهوتيون

٣١- القرن العاشر :

(أ) لم تستقم الطريق أمام نهضة القرن التاسع ، فقد جاء القرن العاشر عصر حروب عنيفة أودت بكثير من النتائج المكتسبة . غزا التورمانديون فرنسا ، وخربوا كثيراً من الأديرة والمدارس ، فتوقف النشاط العلمي ، ورمى أقصى الجهد في الأديرة الباقية ، إلى صيانة تقاليد القرن السابق .

(ب) والرجل الوحيد البارز في ذلك العهد جريير دورياك . فرنسي أكمل ثقافته اللاتينية باطلاعه على العلم العربي بإسبانيا حيث مكث ثلاث سنين . ثم علم بباريس ، وتقلد عدة مناصب كنسية ، وأحرز بتدريسه شهرة أوروبية ، حتى انتخب بابا سنة ٩٩٩ ، وعمل جهده على تشجيع العلم ، ولكنه توفي سنة ١٠٠٣ .

(ج) سباه أحد معاصريه بالبابا الفيلسوف . لم يكن فيلسوفاً كبيراً . وإنما كان أديباً كبيراً يستشهد في تدريس الخطابة بقلمااء الخطباء والكتاب ، ويعتمد في تدريس المنطق (أو الجدول كما كانوا يقولون) على ما كان معروفاً لعنده من كتب بومس . وكانت له مشاركة حسنة في علوم المجموعة الرباعية . واصطنع في الأخلاق بعض آراء رواقية . وعرف تمييز أرسطو بين القوة والفعل . ولكنه لم يتوفر على مسائل ما بعد الطبيعة ، ولا على اللاهوت .

٣٢- القرن الحادى عشر :

(أ) استمر الاضطراب إلى منتصف القرن الحادى عشر ، وظل التعليم في مستوى متواضع ، ثم أخذ يسير سيراً حثيثاً بتكاثر الرهبان والأديرة ، وصار

تدريس المجموعتين الثلاثية والرباعية سنة متبعة . ومن ظواهر هذا التعليم ، وخاصة بإيطاليا ، إقبال المدنيين عليه يعلمون به أنفسهم لتولى المناصب العامة أو للاشتغال بالقانون . وكان بعضهم يطوفون في البلاد يخطبون ويمجادون ، فدعوا بالفلاسفة والجدليين والسفسطائيين والمشائين . يل وجد بين الأكليريكيين رجال اندفعوا مع استعدادهم للخطابة والجدل ، وشغفوا بهما حتى قدموها على اللاهوت . وغلا بعضهم في تطبيق الجدل على العقائد ، فأثاروا معارضة شديدة من جانب اللاهوتيين يتهمون الجدل بأنه عند بعض أصحابه عبث صياني ، وعند البعض الآخر زندقته .

(ب) في هذا الوسط نشأ النزاع حول مسألة الكليات ، ليس فقط لأهميتها في مسألة المعرفة ، بل أيضاً وبخاصة لأهميتها في العقائد ، على ما سئرى بعد هنية ، وهذا ما لا يحسب المحدثون حسابه وقد طالما تهكموا على المدرسين لعنايتهم بتلك المسألة .

(جـ) وثمة ظاهرة أخرى جديدة بالتسجيل ، هي عناية رهبان مونتى كاسينو (بإيطاليا) بالترجمة من العربية . ترجعوا بعض الكتب الطبية والفلكية ، فكانوا قلوة لمرجى القرنين التاليين .

٣٣ - بيرنجي دى نور (١٠٠٠ - ١٠٨٨) :

(١) فرنسى خريج مدرسة شارتر . أحد أولئك الذين عالجوا الدين بالجدل فضلوا . كان يرى في المنطق خير أداة لاستكشاف الحق ، ويقول إنه عبارة عن العقل ، وإن الإنسان إنما صنعه الله على صورته بالعقل ، فالعدل عن استخدام العقل عدول عن هذا الشرف وانصراف عن التشبه بالله . فلما نظر في مسألة القربان الأقدس ، ذهب إلى أنه لما كانت الأعراض ملازمة للجوهر ، وكانت أعراض الخبز تبقى بعد التكريس ، كان جوهر الخبز باقياً تنضاف إليه صورة جسد المسيح ؛ وإنه يقال مثل ذلك في الخمر بالإضافة إلى دم المسيح . تاريخ الفلسفة الأوربية .

فرد عليه اللاهوتيون بأن الأعراض قد تبقى متشخصة في الكية ، مفارقة للجوهر بالقدرة الإلهية ، وأنه « من حيث الظاهر والشكل خبز وخر ، ومن حيث الجوهر الذى استحال إليه الخبز والخمر جسد المسيح ودمه » . فكأن بيرنجى اعتقد أن لتعاليم المنطق قيمة مطلقة ، وأن المعجزة مستحيلة لمناقضتها للنظام الطبيعى .

(ب) وقد أزعج فرنسا وإيطاليا وسائر بلدان أوروبا بهذه البدعة طول النصف الثانى من القرن . وهى تستند عنده ، علاوة على تلازم العرض والجوهر ، على المذهب الحسى فى المعرفة ، فإن المعرفة الإنسانية فى رأيه مقصورة على التجربة ، وإن الحواس تدرك العرض والجوهر معاً ، غير منفصل الواحد عن الآخر ، وغير متميزين إلا فى الذهن : ترى العين اللون فتدرك الملون . وليس يوجد سوى ما يبصر ويعلمس ، ولا يلمس ولا يبصر سوى الجوهر المتحد بالعرض . وقد أدانته السلطة الدينية طبعاً فى عدة مجامع ، أولاً وأهمها مجمع انعقد بروما . وانتهى هو قبيل وفاته بقليل بأن وقع على إقرار بالعقيدة السنية . وكانت هذه الحنة فرصة لتعمق العقيدة وضبط عرضها .

٣٤ - روسلان (١٠٥٠ - ١١٢٠) :

(١) فرنسى . جليل آخر كان أول قاتل بمذهب الاسمية . فى ذلك العصر : علم بلدة مدن وخرج تلاميذ كثيرين ، فلقب بمؤسس لوقيون جديد لهذا السبب ولاعتناقه مذهب أرسطو على ما كان معروفاً حينذاك . لم يبق لنا منه سوى نصوص قليلة وردت فى كتب معارضيه . ويلوح أنه وصل إلى الاسمية من طريقين : أحدهما قول بويى إن المقولات منصبة على الألفاظ ، لا على الأشياء أنفسها ؛ والآخر نقد أرسطو للمثل الأفلاطونية . فتتج له أن الجزئى هو الموجود ، وأنه فى وجوده غير متجزئ ، فكل تحليل أو تمييز ملاحظة له بما هو جزئى . فما تمييزنا الجنس والنوع والجوهر والعرض وما إلى ذلك ، إلا تمييز لفظى يقتضيه الكلام الإنسانى ، والكليات أصوات أو ألفاظ أو أسماء فحسب .

بالكلام فقط نفصل الإنسان عن سقراط ، والبياض عن الجسم الأبيض ، والحكمة عن النفس : ولكن الإنسان الذى نتحدث عنه هو فى الواقع سقراط ، والبياض هو جسم أبيض ، والحكمة نفس حكيمة . لا تتصور الحيوانية دون تصور حيوان معين ، ولا الإنسانية دون إنسان معين ؛ والذى يقول إنه يتصور الإنسان على العموم ، ليس لديه إلا إشارة أو اسم مجموعى ، لا معنى كلى ذو وحدة حقة .

(ب) وأشهر تطبيقاته للاسمية فى اللاهوت تأويله لعقيدة الثالوث الأقدس إذ يقول : كما أن الأفراد هى الموجودة فى الأنواع المخاوقة ، فإن الأقسام هى الموجودة فى الله ؛ ففى الله من الجواهر بقدر ما فيه من الأقسام ، بحيث « قد يمكن القول بثلاثة آلهة لو كان العرف يسمح بذلك » . ولكن « العرف » لم يكن يسمح ، وكان رسلان يريد الاستمسك بالإيمان « والدعاء إلى هذا الإله المثلث والواحد مهما يكن من تعقلنا إياه » ، فقال إن للأقسام قدرة واحدة وإرادة واحدة تؤلفان بينها ؛ فلم يفده ذلك شيئاً وأتهم بالقول بثلاثة آلهة .

(جـ) أو قد نقول إنه اعتقد أن الاسمية تنفادى هذه النتيجة ، فإننا إذا ميزنا بين ماهية مجردة فى الذهن ، وموضوع حاصل عليها متشخص فى الخارج ، لزم أن كل ما يقال عليه الماهية هو موضوع ، وإذن يعين القول بثلاثة آلهة . أما إذا طبقنا الاسمية ارتفعت هذه النتيجة ، فلم تنطبق الماهية الذهنية على الموضوع الخارجى انطباق صفة على موصوف ، بل كان الانطباق لفظياً .

٣٥ - بطرس دمياني (١٠٠٧ - ١٠٧٢) :

(١) إيطالى . أحد كبار اللاهوتيين حينذاك . عين أسقفاً فكريديتالا . يتفق مع الجدليين فى قولهم إن المنطق لا يتناول سوى الألفاظ ، وينكر عليهم تطبيق المنطق على اللاهوت بناء على هذا القول نفسه من جهة ، وعلى علو الله فوق العقل من جهة أخرى . يقول إن القواعد المنطقية تبين النظام الواجب رعايته

فى المناقشة ولا تنصب على ماهيات الأشياء ، فلا قيمة لها إلا فى الاستدلال ، وليس يتناول الاستدلال العقائد الدينية ، فإن قدرة الله غير متناهية ، غير مدركة حتى نستطيع أن تجعل أن ما حدث لم يحدث ، دون أن ندعى الاحتجاج ببدأ عدم التناقض للحد من القدرة الإلهية ، أو لإنكار الحرية فى الإنسان وفى الله بدعى أن القضيتين المتناقضتين لا تصلقان معاً ولكن إحداها صادقة والأخرى كاذبة بالضرورة . « يجب على العلوم الإنسانية أن تقف من الكتب المقلسة موقف الخلدنة من السيدة . إن الفلسفة حين تستخرج نتائج الألفاظ الخارجية تغفل عن ضوء الحقيقة الداخلية ؛ وتخطئ السبيل القويم إلى الحق » .

(ب) وقد كان لعبارة « أن الفلسفة خادمة اللاهوت » حظ كبير فيما بعد : تداولها الأقلام والألسنة بين مؤيد ومعارض ، وجرت فى العصر الحديث مجرى المثل للدلالة على مبلغ امتهان المدرسين للعقل ، والواقع أن مرماها عنده وعند معاصريه محلود ، فقد كانت الفلسفة عبارة عن الجدل . وكان الجدل مجرد آلة فكرية لا علماً بمعنى الكلمة يقوم فى وجه الدين . فكان المقصود تعيين منهج اللاهوت لا تعيين العلاقة بين العقل والإيمان ؛ ولم يصير للعقل أو الفلسفة مضمون محدد إلا حين اتسعت المعلومات الفلسفية وعرفت كتب أرسطو . وهذا ما ينبغى الانتباه إليه فى تاريخ العلاقة بين العقل والدين عند المدرسين .

٣٦ - القديس أنسلم (١٠٣٣ - ١١٠٩) :

(١) إيطالى . هو أكبر اسم فى القرن الحادى عشر . وهو مشهور بدليل على وجود الله ما زال يفتن الكثيرين من الفلاسفة إلى أيامنا . تعلم وعلم بفرنسا ، فطار صيته وجذب إليه الشبان من أنحاء فرنسا وإنجلترا ، وصار الدير بفضلله معهداً ممتازاً . وفى سنة ١٠٩٣ عين رئيساً لأساقفة كنتربرى ، فشغل هذا المنصب حتى وفاته . وقد شغله إيطالى آخر من قبله إذ كانت المسيحية الغربية حينذاك أمة واحدة .

(ب) كتبه قليلة العدد رصينة الأسلوب، تدور كلها على وجود الله وصفاته. وتنصح كلها بالأوغسطينية. ومنهج «تعقل الإيمان» كما قال أوغسطين: الإيمان يولد في النفس المحبة، والمحبة تدفع بالنفس إلى استعجال الرؤية الآجلة بالاستدلال. فالإيمان شرط التعقل، وقد قال النبي إشعيا: «إن لم تؤمنوا فلن تفهموا» فإن الذي لا يؤمن لا يشعر بموضوع الإيمان، والذي لا يشعر لا يفهم؛ إن الشعور بالشئ يفوق مجرد سماع الحديث عنه، والتعقل وسط بين الإيمان في الحياة الدنيا ومعاينة الله في الآخرة؛ هو اقتراب من علم الله. وبناء على ذلك ننكر أنسلم على الجدليين محاولتهم إخضاع الإيمان للمنطق، أى مناقشة موضوعه كما لو كان من الممكن ألا يكون صادقاً. ويخالف معارضى المنطق في اقتصرهم على السنة فيقول إن الرسل والآباء لم يقولوا كل شئ، وإن الحقيقة لأوسع وأعظم من أن يأتي البشر على آخرها. أجل إن العقل في فحصه عن معاني العقائد لن يبلغ أبداً إلى تمام إدراكها، ولكن له أن يذهب في الفحص إلى أبعد حد مستطاع فحيث يتعذر عليه الوصول إلى برهان ضروري، قد يهتدى إلى تشابه يقرب للفهم معنى الثالوث الأقليس مثلاً، وإلى أسباب أو دواع تفسر ملائمة التجسد، وهكذا.

(ج) كتابه: «مونولوجيوم» — أى مناجاة النفس — يذكر بكتاب «الاعترافات». وهو يعلن في مقدمته أنه تلميذ أوغسطين، أو أنه لم يقل شيئاً إلا وقد أخذته عنه. والرهبان الذين طلبوا إليه تدوينه كانوا يرغبون في الاطلاع على نموذج تأمل في وجود الله وماهيته تكوين كل قضاياها مبرهنة بالعقل. في هذا الكتاب يورد ثلاثة أدلة على وجود الله مأخوذة من الجهات التي تشابه فيها الأشياء، ويتفاوت اشتراكها فيها، فتؤدى بنا كل منها إلى علة أولى من جنسها. هذه الجهات ثلاث: إحداها الصفات، مثل الخير والجمال والعلم والحق وما إليها، وتفاوتها في الموجودات ظاهر؛ وجهة ثانية هي الماهية، وبين الماهيات تفاوت أيضاً، فكلنا يرى أن القرس أرقى من الشجرة وأن الإنسان أرقى من القرس؛

وأخيراً الوجود ، والتفاوت فيه تابع للتفاوت في الماهية ، فليس وجود الإنسان كوجود القرم . ويمتنع التسلسل إلى غير نهاية لامتناه وجود عدد لامتناه . إذن فكل ما كان حاصله على شيء قل أو أكثر من كمال ما ، فهو مستمد به مشاركته في مطلق ذلك الكمال .

(د) ويمتنع القول بعلة أولى علة ، وكل دليل يبين ذلك بأسلوب خاص . فن جهة الوجود ، إما أن تكون العلة المفروضة موجودة كلها بذاتها ، فتشترك في الوجود بالذات ، وتعتبر بهذه الصفة المشتركة راجعة إلى علة واحدة بناء على ما تقدم ، وحيث لا يصح القول إنها موجودة بذاتها ، وتكون الصفة المشتركة هي الوجود المطلق . وإما أن تحدث بعضها عن بعض ، فيكون معنى ذلك أن شيئاً يوجد بفعل شيء هو موجود به ، وهذا دور . فيبقى أن كل ما هو موجود فهو موجود بفعل علة واحدة موجودة بذاتها . ومن جهة الماهية ، إن كانت العلة المفروضة متساوية فهي متساوية بما تشترك فيه ، وإذا كان ما تشترك فيه هو ماهيتها ، عادت كلها إلى ماهية واحدة . وإذا كان ما تشترك فيه شيئاً غير ماهيتها ، كان هذا الشيء ماهية أخرى أسمى منها ، وكان من ثمة أسمى الموجودات . ففي كلتا الحالتين ننهي إلى موجود هو الموجود الأكمل . ومن جهة الصفات ، نحن نصل إلى كمالات عظمى ، ولكنها في الحقيقة ماهية واحدة ، فإن الخير جميل من غير شك كما أن الجمال خير ، والخير جميل بالجمال ، والجمال خير بالخير ، فلم يكن الجمال والخير ماهية واحدة ، لكان كلاهما أعلى وأدنى من الآخر في نفس الوقت ، وكان كلاهما مشاركاً ومشاركاً فيه ، معلولاً وعلة ، وهذا خلف . فالكمالات كلها ماهية واحدة بسيطة كل البساطة من حيث إن البساطة نفسها كمال .

(هـ) ولكن ألا يمكن استكشاف دليل أبسط كاف بنفسه دون استناد إلى شيء ، على مثال الله الموجود بذاته غير المفتقر لشيء ؟ بلى ، وهذا هو الدليل الذي يعرضه كتاب « بروسولوجيوم » (أى مقال أو عظة) . لا يستمد أنسلم

من النظر في الوجود ، بل من مجرد فكرة الله ؛ ولم يأخذ من غيره ، ولكنه ابتكره من عند نفسه ، فعرف باسمه . يقول : نحن نؤمن بوجود الله ، ولكن « قال الأحق في قلبه : ليس يوجد إله » كما جاء في المزامير . فنحن نبين له أنه يناقض نفسه في قوله هذا ، فإن الله هو الموجود الذي لا يتصور أعظم منه ، والأحق يعرف ذلك ، وإذن ففي عقله على الأقل موجود هو بحيث لا يتصور أعظم منه . ولكن ما لا يتصور أعظم منه لا يمكن أن يوجد في العقل فقط ، لأن باستطاعتنا أن نتصور موجوداً مثله متحققاً في الواقع أيضاً ، ومن ثم أعظم منه ، وتكون النتيجة أن ما لا يتصور أعظم منه يمكن تصور أعظم منه ، وهذا خلف . وإذن يوجد من غير شك ، في العقل وفي الواقع ، موجود هو بحيث لا يتصور أعظم منه . وإنما ينكر الأحق وجود الله ويقع في الخلف لأنه يلفظ في قلبه اسم الله دون تعقل معنى ما أو مع تعقل معنى آخر .

(و) فنشر الراهب جونيون رسالة أسماها « الدفاع عن الأحق » اعترض فيها على أنسلم من وجهين : الوجه الأول أننا حين نتحدث عن الموجودات نقصد أشياء معينة رأيناها أو أشياء أخرى نتصورها على مثالها . أما الله فليس موضوع إدراك مباشر ، وليس مندرجاً في أنواعنا وأجناسنا حتى نكون عنه فكرة بالمشابهة . فكيف نتخذ تعريف اسم الله مقدمة للتدليل على وجود الله ؟ والوجه الثاني أنه لا يصح الاستناد إلى الوجود في العقل لاستنتاج الوجود خارج العقل ، فقد نتصور وجود أشياء كثيرة ثم لا توجد خارج التصور ، مثل أن نتصور جزراً سعيدة حافلة بما لا يحصى من النفائس في موقع من المحيط عزيز المال ، فلا يستتبع ذلك التصور أن تلك الأرض التي هي أكل الأراضي موجودة بالفعل . فلم تختلف الحال بصدد فكرة الله ؟

(ز) فحرر أنسلم « رداً على جونيون » تبين منه مصدر دليله ومرواه . قال لمعارضه : ما عليك إلا أن ترجع إلى ضميرك وإيمانك ، فتلاحظ في نفسك أنك تعقل الله على أنه الموجود الذي لا يتصور أعظم منه . ثم إن معرفة الله

بالتشبيه والتخيل ممكنة ، وقد قال القديس بولس : « إن كلمات الله غير المنظورة تترامى للعقل في المنظورات » . وهناك فارق بين « أعظم الأشياء الموجودة » وبين « الموجود الذي لا يتصور أعظم منه » : ذلك الفارق هو أن « أعظم الأشياء الموجودة » موجود نسبي ومن ثمة مفقود لشيء آخر كي يوجد ، في حين أن « الموجود الذي لا يتصور أعظم منه » مطلق ، ولذا كان موضوع الدليل وواسطته في آن واحد . فالجزر السعيدة لا تتضمن ضرورة ذاتية للوجود ، ولكن الانتقال من الوجود في الفكر إلى الوجود في الواقع ممكن بل ضروري في حالة واحدة هي حالة الموجود الذي لا يتصور أعظم منه . فكل شيء يمكن تصوره غير موجود في الواقع ما خلا الله .

(ح) ففكرة الله القائم عليها الدليل مستفادة من الإيمان . وأنسلم ، في الفصل الأول من « بروسلوجيوم » يدعو الله أن يوقفه إلى شيء مما كان لأدم من معرفة بالله قبل الخطيئة ، ويريد أن يبين صورة الله التي كانت مطبوعة في الإنسان ثم محوها الخطيئة . وهذا ما ينبغي أن نذكره إذا أردنا أن نفهم الدليل كما فهمه صاحبه . أما الاعتراض بأن الله ليس موضوع إدراك مباشر : كما فعل جونيون ، أو أنه ليس بصحيح أن الناس كلهم يعقلون الله على أنه الموجود الذي لا يتصور أعظم منه : كما سيفعل القديس توما الأكويني ، فنأشئ من ترك موقف أوغسطين وأنسلم . والتمييز بين المعرفة الطبيعية والمعرفة الإيمانية ، في حين أن الرأي الحق عند أنسلم هو أن فكرة الله مشتركة بين المؤمنين وغير المؤمنين لأنها « مطبوعة في الإنسان » بالوحي الأول . وفي هذه الحالة لا يكون الدليل دليلاً بمعنى الكلمة ، بل مجرد تفسير اسم الله . وفي الحالة الأخرى يكون غلطاً ، لأن الانتقال من العقل إلى الواقع في معرض التذليل على الوجود ، غير جائز بحال ، كما قال جونيون ، وكما سيقول القديس توما الأكويني وكنط . وقد أخطأ في ذلك ديكرت وسينوزا وليبتز وجميع الذين اصطنعوا هذا الدليل وقلوا مقدمته من ميدان الإيمان إلى ميدان العقل الطبيعي .

(ط) والقديس أنسلم فصول شائقة في الصفات الإلهية ، وقد عارض اسمية روسلان معارضة شديدة. غير أنه لم يبين نوع العلاقة بين الحس والعقل . وقال بالإشراق في المعرفة العقلية كما قال أوغسطين. وقد كان له مقام كبير في نفوس معاصريه ، ثم أهمل زمناً طويلاً امتد إلى القرن السابع عشر ، فعاد كثيرون إلى قراءته وقراءة أوغسطين يستبدلونهما بالمدرسية الأرسطوطالية . وأحسن طبعا كتيبه هي الأربع التي صدرت بين سنتي ١٥٧٣ و ١٦٧٥ .

الفصل الثالث

مترجمون

٣٧- القرن الثاني عشر :

النصف الثاني من القرن الحادى عشر، والقرن الثاني عشر بأكمله ، عصر تقدم اجتماعى وسياسى ، وازدهار أدبى وعلمى . نمت المدن ونشطت التجارة وأثرت طائفة من الشعب ألقت طبقة جديدة إلى جانب طبقات . الأشراف والأكليروس والفلاحين ، هى طبقة «البورجوازي» حصلت لنفسها على امتيازات من الملك ، وبعثت فى الشعب نزوعاً إلى الحرية الشخصية، وأذاعت الرف ، وتنافس أفرادها فى تنشيط الفنون . مضت فرنسا فى تدعيم كيائها وبناء حضارتها بخطوات واسعة . وكانت إيطاليا الجنوبية ملاحقة ببيزنطة إلى القرن الحادى عشر ، فاحتفظت بالثقافة اليونانية . وخضعت بصقلية للسيادة العربية من سنة ٩٠٢ إلى سنة ١٠٩١، فكانت مركزاً للثقافتين اليونانية والعربية ، وبقيت كذلك فى القرن التالى حين انتقلت إلى سلطان الملوك النورمانديين . وكانت أسبانيا قد شرعت تستخلص استقلالها من أيدى العرب وتوثق صلاتها بفرنسا فتجمع بين الثقافتين الغربية والعربية. وكان طلاب العلم يتنقلون بين المدارس ، ويلحقون بمشاهير الأساتذة من بلد إلى بلد . هذا إلى النظم باللغات الحية ، مع عود إلى الأساليب اللاتينية العالية .

٣٨- أديلارد أوف بث :

(١) لإنجليزى تتقف فى فرنسا ، وعلم بها وأراد أن يستكمل ثقافته فقصد ، فى أوائل القرن ، إلى إيطاليا وصقلية فاليونان فأسيا الصغرى ، وذهب إلى أسبانيا ، ويقال إنه جاء مصر وقام برحلة إلى بلاد العرب .

(ب) نقل من العربية « مبادئ أفقليس » حوالى سنة ١١١٦ ، وزيجات الخوارزمى ، ورسائل فلكية ، فكان لتلك الكتب أثرها فى تدريس المجموعة الرباعية . ووضع من عند نفسه كتباً رياضية ، ورسالة فى الأسطرلاب ، وكتاباً فى « المسائل الطبيعية » تملو فيه عنايته بالعلم التجريبي .

(ج) وضرب بسهم فى الفلسفة بكتاب أسماء « فى الموهو والمباين » . والكتاب حوار بين الموهو أى الفلسفة وهى ثابتة باقية هى هى ، ومعها الفنون الحرة السبعة ، وبين المباين أى العلم الطبيعي وهو علم الموجود المتغير المباين لذاته باستمرار . والكتاب مشبع بالأفلاطونية ، وقد أخذها أديلارد من كتب أوغسطين وبويس وعن « تياوس » رأساً ، وعن خطقيديوس وماكروبيوس ، وعنوانه مقتبس من كلام أفلاطون فى « تياوس » عن تركيب النفس العالية . وفيه نزوع إلى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وكلام عن الجدل يدل على أن المؤلف كان واقفاً على مجموع الأروغانون . وأديلارد على العموم مقتبس متخير ، لا يقصر اقتباسه على ناحية معينة . وهو معتد بالعقل يقول : « إن الممول على السلطة يشبه حيواناً لا يلدرى إلى أين ولم يساق » .

(د) ومن أمثلة توفيقه بين أفلاطون وأرسطو قوله : إن الله يخلق النفس حاصلة على الصور المعقولة ، ولكن هبوطها إلى « سجن الجسم » يفقدتها بعض علمها ، فتبحث عما فقدته ، فتحونها الذاكرة ، قتلجاً إلى الظن . فأرسطو على حق فى قوله إننا فى حياتنا الراهنة لا نعلم بغير الاستعانة بالخيالة ؛ ولكن أفلاطون على حق أيضاً فى توكيده أن العلم الكامل هو العلم بالمثل كما هى حاصلة فى العقل الإلهى ؛ ولا فرق بينهما سوى أن أفلاطون يريد أن يعرف الأشياء بمبادئها أو مثلها ، بينما أرسطو يبدأ من المحسوسات المركبات . كذلك كلاهما على حق من وجهته الخاصة فى مسألة الكليات : فالجزئى جنس ونوع وفرد معاً ، ولكن الجنس والنوع نحوان من أنحاء النظر إلى الفرد مكشيان مجلس أعنى من الإدراك الحسى ، ونحن حين نتأملهما لا نلقى الصور الفردية بل نغفلها ؛ لذا

وضع أرسطو الأجناس والأنواع في المحسوسات ، وقال إن وحدة الجنس والنوع هي من فعل العقل ، وليست وحدة وجودية مفارقة كما ذهب إليه أفلاطون ؛ وإنما ذهب أفلاطون إلى هذا لأنه نظر إليها خارج المحسوسات ، في العقل الإلهي .

٣٩ - قسطنطين الإفريقي :

قرطاجنى المولد ، طوف في البلاد الشرقية أواخر القرن الحادى عشر . ترجم كتاباً طيبة عن العرب واليهود واليونان ، منها كتاب الفصول لبقرات مع شرح چالينوس ، وكتابان لجالينوس نفسه . في هذه الترجمات ذكر لنظرية ديموقريطس في الجوهر الفرد ، وبيان لواجهة الفسيولوجية في الإدراك الحسى ، ولم يكن الغربيون ألفوا بحث الإحساس من هذه الوجهة .

٤٠ - جند يسائلى :

(١) على أن أهم مركز للترجمة في القرن الثانى عشر مدينة طليطلة ، وكان الأسبان استردوها من العرب سنة ١٠٨٥ . فقد أسس كبير أساقفتها ريمون ، ديواناً للترجمة أدى للغربيين خدمات لا تقدر . في مقدمتها تعريفهم بكتب أرسطو . من بين رجال هذا الديوان دومنيك جونزاليز ، المدعو جند يسائلى وجند يسالينوس . عمل بمعاونة بعض اليهود ، وخاصة ابن داود الذى تنصر فسمى يوحنا وعرف بيوحنا ابن داود ، ويوحنا الأسبانى . ويوحنا الأشبلى . كان يوحنا ينقل من العربية إلى الأسبانية : فينقل جند يسائلى منها إلى اللاتينية . فترجماً هكذا ، فيما بين سنتى ١١٣٠ و ١١٥٠ . أجزاء من كتاب الشفاء لابن سينا ، هي المنطق وما بعد الطبيعة ومقتبسات من الطبيعيات ، وكتاب لإحصاء العلوم للفارابى ، وينبوع الحياة لابن جبرول ، وهو فيلسوف يهودى (١٠٢٠-؟) كان بعض المدرسين يظنونه مسلماً وبعض آخر يحسبونه مسيحياً .

وترجمنا أيضاً رسالة العقل والمعقول للكندي ، ورسالة قسطا بن لوقا في الفرق بين النفس والروح ، ومقاصد الفلاسفة للغزالي ، وكتباً فلكية لمحمد بن جابر الحارثي المعروف بالبتاني ، وأحمد بن كثير القرطبي ، وأبي معشر ، وغيرهم .

(ب) وتذكر له خمسة كتب : في تقسيم الفلسفة ، في خلود النفس ، في صلور العالم ، في الوحدة ، في النفس . وهو يبدو فيها متخيراً يأخذ عن المصادر المذكورة وعن أوغسطين وبويس . أهم آرائه الفلسفية تتصل بترتيب العلوم ، وما بعد الطبيعة ، والنفس .

(ج) فكتابه في تقسيم الفلسفة مأخوذ بتصريف عن كتاب الفارابي في إحصاء العلوم وعن إسحق الإسرائيلي وابن سينا وبويس وإيزيدور الأشبيلي وغيرهم ، وهو يميز فيه تمييزاً صريحاً بين اللاهوت أو العلم الإلهي الصادر عن الوحي ، وبين الفلسفة أو العلم الإنساني المكتسب بالعقل . ويعلن أن ليس هناك علم إلا وهو جزء من الفلسفة ، أي أن الفلسفة هي العلم الشامل ، وسيتابعه في ذلك جميع المدرسين . ثم يذكر التقسيمات العامة ، وهي أولاً علوم الحكمة أو العلوم الفلسفية بمعنى الكلمة نظرية وعملية كما رتبها أرسطو . ثانياً المنطق ، وهو آلة الفلسفة ومقدم على كل تحصيل ، ولو أنه من وجهة أخرى جزء من الفلسفة ؛ ويجب أن يمهّد له بالأجرومية من جهة ، والشعر والبلاغة من جهة أخرى . ثم يفصل القول في كل علم . وكتابه هذا مرحلة حاسمة في تاريخ التصنيفات العلمية في العصر الوسيط : به ينشئ ما كان قبله من تردد ، وبه تسترشد كل محاولة جديدة .

(د) آراؤه فيما بعد الطبيعة مزيج من الأرسطوطالية والأفلاطونية الجديدة العربية . موضوع الفلسفة الأولى الوجود ولواحقه (أي الجوهر والعرض ، الكلي والجزئي ، العلة والمعلول ، القوة والفعل) الله الوحدة العليا أو الوحدة الخالقة ، منذ « تنزل » الوحدات المخلوقة ، لا بالصلور كما يذهب إليه ابن سينا بل « بمشاركة فعلية » لا يحددها المؤلف ولكنه يرى بها إلى صيانة التمايز بين

اللامتناهي والمتناهي . وكل موجود ، ما خلا الواحد ، مركب من هيولى وصورة على ما قال ابن جبرول . المهيول أصل الكثرة ، والصورة أصل الكمال . الخليقة على ثلاث مراتب : العقل الكلي والنفس الكلية والعالم . وتضعف وحدة الموجود ويزداد تركيبه بقدر ابتعاده من موطنه . وتفسر كالاته المتعددة بصور عدة تقابلها ، وهذا يخالف الأرسطوطالية ويتفق مع الأفلاطونية الجديدة ، وقد قال به ابن جبرول . وكل مخلوق فله بدء ، على ما بين أوغسطين ، فرأى أرسطو . وابن سينا في قلم العالم غير مقبول .

(هـ) كتابه في خلود النفس رسالة وجيزة اقتبس مسائلها وأفكارها من مصادره المختلفة ، ثلثها من أقوال ابن سينا في طبيعيات الشفاء . جمع فيها الأدلة على الخلود فأوضحت مرجعاً لمن جاء بعده . ميز بين الإدراك الحسى والإدراك العقل ، ورد إدراك المعقولات إلى انفعال النفس بها عن عقل فعال مفارق كما يقول ابن سينا ؛ غير أنه لم يتابع ابن سينا في قوله إن العقل الفعال هو عقل فلك القمر ، بل قال إنه الله . وفي مسألة الخلود يرى تطبيق قواعد البرهان كما حدها أرسطو ، والبرهان يجب أن يؤخذ من ماهية الموضوع أو من خصائصه ، والموضوع هنا النفس . وتبعاً لذلك لا يعود على الدليل المبني على العدالة الإلهية التي تأتي إلا أن تبقى النفس للثواب أو للعقاب ، لأنه لا يراه برهاناً بالمعنى المتقدم . كذلك لا يعود على تدليل أفلاطون ؛ فيقول إن هذا التدليل قائم على فكرة عن النفس مشتركة بين أنواع النفوس من نباتية وحيوانية وإنسانية ، وإن من الواضح أن بقاء نفس النبات والحيوان بعد فساد الجسم لا فائدة منه أصلاً ، والحقيقة أن أفلاطون بنى دليل الخلود على روحانية النفس الإنسانية ، وبنى دليل الروحانية على تعقل المثل . وأخيراً يستمد جند يسألني من أرسطو تعريف النفس الناطقة الذي يجب أن يقوم عليه البرهان ، فيبين خلود النفس باستقلال فعل العقل عن الجسم لتجرد موضوعه . وهو يصطنع نظرية الأفلاطونية الجديدة في الجذب فيقول إن النفس ، حين يعيا الجسم بالتعب

وتضعف مقاومته لها، تتحرر منه بالكلية وتتوجه نحو العالم المعقول ونحو الله بالذات ، لا نحو عقل فلك القمر كما يقول ابن سينا . والنفس عنده تارة مبدأ حياة الجسم كما هي عند أرسطو، وطوراً شريكة الجسم كما يتصورها أفلاطون . خلقها الملائكة من مادة روحية بأمر الله ، على نحو ما جاء في « تباوس ».

٤١ - جيراردو دى كريمونا (٩ - ١١٨٧) :

إيطالى . زميل جند يسائى بديون طليطلة . كان كثير الإنتاج : ترجم من العربية بعض كتب أرسطو : التحليلات الثانية وشرح ثامسطيوس عليها ، والسماع الطبيعى ، والسماء والعالم ، والكون والفساد ، والمقالات الثلاث الأولى من الآثار العلوية ؛ وكانت أجزاء الشفاء التى نقلها جنديسائى ويوحنا ابن داود حاوية الشيء الكثير مما فى هذه الكتب . وترجم رسائل الكندى ، منها رسالة العقل والمعقول ، ورسالة النوم والرؤيا ، ورسالة الماهيات الخمس ؛ وقانون ابن سينا ، وهو أكبر كتاب فى الطب عرفه العصر الوسيط ؛ والمجسطى لبطليموس ، وهو من أمهات الكتب الفلكية ؛ وكتاب الإيضاح فى الخير المحض ، وهو يدور على مبحث العلل ، فعرف بكتاب العلل ، وكان يعزى إلى أرسطو . وهو مجموعة نصوص مختارة من كتاب مبادئ الإلهيات لأبروقلوس ، نقلت إلى السريانية ثم إلى العربية ، وقد شرحه غير واحد من المدرسين ؛ وكتاب المناظر للحسن بن الميثم ، وقد كان له أثر كبير جداً كما سندكر فى غير ما موضح ؛ وشرح الفارابى على السماع الطبيعى ؛ وكتباً لإسكندر الأفروديسى .

٤٢ - هنرى أرسيتيب :

(١) هو من علماء صقلية الذين كانوا يترجمون من اليونانية . ترجم المقالة الرابعة من الآثار العلوية ، وكتاب المناظر لبطليموس ، وكتاب المناظر

لإقليدس ؛ ومجاورتي فيدون ومينون لأفلاطون، ولم يكن القرينيون يعرفونهما .
 وفي ذلك الوقت ترجمت المبادئ الطبيعية لأبروقلوس . وليس من المستطاع
 إحصاء جميع الترجمات ، فإن عدداً هائلاً من المخطوطات لا يزال مدفوناً في
 المكتبات .

الفصل الرابع

فلاسفة

٤٣- برنار وفيري دي شارتو :

(١) هما أخوان نبغا بمدرسة شارتو (بفرنسا) التي كان أسسها فولير تلميذ جريير سنة ٩٩٠ ، وازدهرت في النصف الأول من القرن الثاني عشر ، وظلت طوال القرن من أكثر المعاهد نشاطاً . كانت تعتمد في تعليم الخطابة على كبار الكتاب اللاتين تستمد منهم الشواهد ، فربي الذوق والأسلوب . وكانت أول معهد درس منطق أرسطو كلاماً ، فإن كتب التحليلات الثانية والجدل والأغاليط كانت قد عرفت أثناء النصف الأول من القرن وسميت بالمنطق الجديد ، وأطلق على كتب المقولات والعبارة والتحليلات الأولى اسم المنطق القديم ؛ يضاف إلى ذلك كتب بويس المنطقية وترجمته لإيساغوجي ، وكتاب الجدل لشيرون . وفي المجموعة الرباعية كانت تعلم كتب بويس في الحساب والموسيقا ، وهي مليئة بنظريات فيثاغورية في الوحدة والعدد ؛ وكتباً منقولة عن العربية في الرياضيات والفلك ، وكتب بقراط وجالينوس في الطب . أما في الفلسفة فكان أساتذتها أفلاطونيين خلصاء يعتبرون « تيماس » كتبهم الأكبر ، ويتبعونه دون محاولة الملازمة بينه وبين العقيدة .

(ب) علم برنار بالمدرسة ورأسها وهو يفسر الموجودات بأصول ثلاثة : الله ، والمادة خلقها الله من العدم ، والمثل الأزلية دون أن تكون مساوية الله ، على ما بينه جون سكوت أريجتا ؛ على مثالها خلق الله صوراً اتحدت بالمادة الأولى التي كانت كتلة مضطربة كما صورها « تيماس » ، فبرنار يوفق بين أفلاطون وأرسطو بوضعه الصور في الجزئيات . غير أنه يجعل للصور وحدة وثباتاً

وجوداً كلياً ، بحيث يبلو من القائلين بالوجودية المسرفة . وهو يتابع أفلاطون في القول بالنفس الكلية وبأن فعل هذه النفس في الطبيعة ، وفعل الصور في الجزئيات ، مجريان بحسب نسب عديدة .

(ح) وعلم تيرى بالمدرسة ، وترأسها وهو يشرح سفر التكوين بالمعاني الأفلاطونية الأربعة : الصانع والمثل والنفس الكلية والعناصر ، ويرد كلا من هذه المعاني إلى علة من العلة الأربع عند أرسطو ، ويوجد مثل هذا التأويل عند سنيكا في رسالته الخامسة والستين ، ويوجد في مقدمة كتاب الربوبية أو أنولوجيا أرسطوطاليس العربية . ويرد كلا من المعاني الثلاثة الأولى إلى أقنوم من أقانيم الثالوث الأقدس ، فيقول : الله الآب العلة الفاعلية ، والله الابن العلة الصورية ، والروح القدس العلة الغائية ، والعناصر الأربعة العلة المادية . ولكنه يجعل من الروح القدس النفس الكلية ، أو قوة الصانع التي بها تصور المادة ، ويقول إن الألوهية « الصورة الجوهرية » للأشياء ، فكأنه يقول بوحدة الوجود . وهو يطبق الاعتبارات الرياضية في الفلسفة كالفيثاغوريين ، فيسمى الله الوحدة العظمى ، ويدعى لإثبات وجود الله بأدلة رياضية ، ويتصور الخلق يحدث عن الله كحدوث العدد عن الواحد . وتوجد عنده الآثار الأولى لآراء أرسطوطالية في المكان وحركة السماء الدائرية وثبات الأرض في مركز العالم .

٤٤ - جيوم دى كونش (٩ - ١١٤٥) :

(١) فرنسى . تلمذ لبرنار ، وعلم يباريس . يذهب هو أيضاً إلى رأى في الثالوث الأقدس أقرب إلى « تياوس » منه إلى المسيحية ، فيقول إن الابن ^١ أو الحكمة يولد « حين يرى الله على أى نحو سيخلق الأشياء وينظمها » وأن الروح القدس ينبثق « حين تمتد الإرادة الإلهية من القدرة والحكمة إلى خلق العالم وتدييره » وأن الروح القدس نفس العالم « تجعل بعض الموجودات يحيا ، وبعضها يحيا ويمس ، وبعضاً آخر يحيا ويمس ويفكر » . فهو إذن يعتبر الثالوث

الأفلس لا بالإضافة إلى ذات الله ، بل بالإضافة إلى العالم ، ويقول بوحدة الطبيعة . وقد أثار احتجاجاً ، فلما أراد أن ينكر أقواله كررها ، كأنه لم يكن يرى الفرق بينها وبين العقيدة المسيحية .

(ب) وفي تفسير الطبيعة يعول على المذهب الآلى أى على نظرية الجوهر الفرد دون نظرية الهوى والصورة ، ويرى أن تضاف لجسم الإنسان جميع الوظائف النامية والحاسة المشتركة بينه وبين الحيوان ، وألا تضاف للنفس سوى الأفعال الخاصة بالإنسان كالتعقل والاستدلال والتذكر ، فقد كان قرأ ترجمة قسطنطين الأفرى لكتب بقراط وجالينوس ، وتأثر بما وجد فيها من وصف للوجهة الفسيولوجية في الإدراك الحسى . فهو إذن قد عمل على وضع علم طبيعى مستقل لا يستخدم سوى الجوهر الفرد والحركة ، كما عرف عند ديموقريطس ، فلقى معارضة شديدة ، وخاصة في مدرسة شارتر نفسها . ولكنه كان يرى أن مثل هذا العلم هو الذى يظهرنا على العلل ويفسر الأشياء تفسيراً معقولاً ، فإنه يقول إن تفسير « النحو الذى يحدث عليه الشيء » وهو التفسير الآلى ليس مغالفاً للكتاب المقدس ، وإن المعارضة آتية من أناس « يجهلون قوى الطبيعة » وأنه « يجب البحث عن العلة في كل شيء » ، فإذا خفيت علينا لجأنا إلى الإيمان . ويحدد موقف خصومه وموقفه في العبارة الآتية : « سيقولون إننا لا نعلم كيف يحدث الشيء » ، وإننا نعلم أن الله يستطيع أن يحدثه . ولكن هل يحدث الله شيئاً دون أن يراه كيف هو ، ودون أن يكون لديه سبب في كون الشيء على ما هو عليه ، ودون أن يظهر منفعة الشيء ؟ « وتبعاً لذلك يفسر الكتاب المقدس تفسيراً علمياً أى « بقوى الطبيعة » أو العلل الفاعلية المادية ، وكلما لم تسمح بذلك عبارة الكتاب قال إنها مجازية ، مثل تكوين حواء من ضلع آدم . فهل كان أقل فهماً لتفكره « العلم » من المحدثين ؟

٤٥ - جيوم دى شامبو (١٠٧٠ - ١١٢٢) :

فرنسى . أستاذ نابه فأسقف جليل . مشهور بالوجودية المسرفة فى مسألة الكلليات ، وإن يكن عاد عنها أو لطفها فيما يقال . أخذ أولاً عن رسلان ثم عارضه . ذهب إلى أن الماهية النوعية أو الجنسية موجودة حقاً ، بخلاف ما يزمعه رسلان ، وأنها واحدة بعينها فى جميع أفرادها ، وأن الأفراد من ثمة موجود واحد ولا يختلفون إلا بالأعراض . فلزم من ذلك نتيجة . جاءت عند أرسطو فى سياق مناقشته لنظرية المثل الأفلاطونية قال : إذا كان كل إنسان هو كل النوع الإنسانى ، كان النوع بتمامه فى سقراط الذى فى روما وفى أفلاطون الذى فى أثينا ، ومن ثمة كان سقراط حينما كانت الماهية الإنسانية ، فيوجد فى نفس الوقت فى روما وفى أثينا ، وهذا خلف ، فعدّل جيوم رأيه مثنى وثلاث ، وكأنه ارتأى فى النهاية أن الكلى ذهنى مع وجود أصل له فى الخارج .

٤٦ - بيير أبيلار (١٧٠٩ - ١١٤٢) :

(أ) فرنسى . هو أشهر رجال القرن فى علم الجدول . تلقى عن رسلان ، ثم استمع إلى جيوم دى شامبو وعارضه وهو متأثر بالاسمية . ثم غادر باريس وشرع يعلم الجدول فى مدن مختلفة ، فأصاب نجاحاً كبيراً . وبعد بضع سنين عاد إلى جيوم وعاد إلى المعارضة . وصنع مثل ذلك مع أساتذة آخرين . وعلم يباريس فكان الأستاذ الذى يستبق إليه الطلاب بالمثات بل بالألوف ، فيما يقول المؤرخون . وعلم فى مدن أخرى والنجاح العظيم حليفه دائماً . وقضى حياته فى اضطراب يتقد ويتقد ، ويتم فى عقيدته فيرد التهم . وأنكر بجمع كنسى بعض أقواله ، فاحتكم إلى البابا ، فحكم عليه البابا بالصمت .

(ب) كان مؤمناً يقدم النقل على العقل . وكان إلى جانب ذلك يحب الثقافة الوثنية لجمالها ، وقد نظم قصيدة تعليمية وأناشيد تدل على ذوق وتضلع

من الأدب . فكان يرى أن بين الحقيقة في صورتها القديمة والحقيقة في صورتها المسيحية اتصالاً وانساقاً ، ويعتقد أن فلاسفة اليونان قديسون ، وأن سمو أخلاقهم هو الذى استحق لهم من لدن الله أن يوحى إليهم بأخفى الحقائق ، وأن المعرفة الوحيدة التى فانت أفلاطون لكى يكون مسيحياً كاملاً هى الأسرار المقدسة . كذلك يرى أن البراهمة وغيرهم من الحكماء كانوا ممهدين للمسيحية ، ويدعوهم جميعاً مسيحيين بالطبع . فالتعاون ممكن بل ضرورى بين الفلسفة والدين . الفلسفة ، ولا سيما الجدل ، تفيد في رفع اللاهوت إلى مقام العلم ، فإن الجدل يعلم التقسيم المنطقي ، ويعلم طريقة الشك المنهجى الذى يضع قضايا الإيمان موضع السؤال ، ويستمد من الكتب المقدسة ومن كتب الآباء الأقوال المؤيدة والأقوال المعارضة في كل مسألة ، ثم يستخلص الحل بالحجج العقلية ، ويدحض الاعتراضات . أجل إن العقل لا يستطيع البرهنة على الأسرار ، ولكن باستطاعته أن يقربها إلى الفهم بضروب من التشبيه والتشليل .

(ح) وتلك هى المبادئ التى يصدر عنها فى كتاب يعتبر طريفاً بالإضافة إلى عصره اسمه « نعم ولا » Si et non . يعرض فيه مائة وخمسين مسألة لاهوتية ، ويلزأ كل مسألة نصوصاً من آباء الكنيسة تبلى متعارضة ، ويعلن أنه إنما جمع هذه النصوص ليثير المسائل ويبعث في النفوس الرغبة في الكشف عن وجه الحق فيها ، ثم يحاول التوفيق . وطريقته في ذلك جدلية أكثر منها موضوعية ، تقوم في رد الألفاظ المختلفة إلى معنى واحد ، من حيث إن اللفظ الواحد يختلف معنى باختلاف الكتاب والأزمان ، وما إن نفطن إلى ذلك حتى يحس التعارض . وقد كان هذا المنهج مألوفاً عند فقهاء القرن الحادى عشر في محاولتهم التوفيق بين مختلف النصوص الفقهية . ولكنه لا يشفى الغليل هنا ، ولا سيما أن أبيلار يقول إن طلابه كانوا يلتمسون أدلة فلسفية ، وكانوا يقولون إن الكلام عبث إن لم يشفع بما يجعله معقولاً ، وإنه بمنع الإيمان بما لم يفهم أولاً . غير أن الجدل كان طاغياً على الفلسفة حتى ليطمسها كما نبيتنا على ذلك .

(د) أما في مسألة الكليات ، فيعد أن عارض جيوم دى شامبو باسمية رسلان ، حتى كان معاصروه يسمونه وتلاميذه بالاسمين ، تمثل مذهب أرسطو في المعرفة ، كما وجدته في كتب بويس ، على نحو أدق مما بلغ إليه غيره في عصره ، فتوصل إلى حل جعل منه طبيعة «الوحدية المعتدلة» . فقد اقتنع بأن الألفاظ إنما هي كلية لأننا نقصد بها إلى دلالة كلية ، وأن للأشياء والأجناس مقابلاً في الخارج ، خلافاً لما ارتأى رسلان ، وأن هذا المقابل هو «طبيعة الجزئي» مجردة من الأعراض ، وأن الطبيعة واحدة في الجزئيات الحاصلة عليها . فالأشياء والأجناس ذاتية في الجزئيات ، مجردة في العقل .

(هـ) وكان أيبيلار من أهم المشتغلين بالأخلاق في زمانه . وضع فيها كتاباً عنوانه «اعرف نفسك» هو حوار بين فيلسوف مسيحي ، يرى به إلى استكشاف الأخلاق المسيحية بالعقل ، فإنه يعتبرها مجرد «إصلاح» للأخلاق الطبيعية . وهو إذ يرجع المسألة الخلقية إلى الضمير والتبعية ، يرتب على ذلك أن الخطيئة شخصية ، وأن لا محل لخطيئة أصلية مورثة عن آيينا آدم ، وأن الخلاص أمر شخصي كذلك ، وأن استحقاقات المسيح لا تعود علينا — مما كان موضعاً لاتهامه بالزيف عن الدين ، ودليلاً على ميل قوى إلى الناحية الطبيعية دون حساباً للناحية الفارقة للطبيعة .

٤٧ — جليير دى لابتوري (١٠٧٦ — ١١٥٤) :

(أ) فرنسي . تلميذ برناردي شاورتر ، وأستاذ بمدرسة شاورتر ، ثم رئيس عليها ، دون أن يصطبغ بصبغتها ، فقد كان منطقياً بنوع خاص . ثم علم بباريس ، وعين أسقفاً فشطل منصبه دون أن ينقطع عن التعليم .

(ب) وضع كتاب «المبادئ الستة» ليكمل كتاب أرسطو في المقولات ، فنى بالست الأخيرة منها وكان أرسطو قد أجل الكلام عليها في فصل واحد لا يجاوز عشرين سطراً . قسم المقولات إلى قسمين : «الصور الذاتية» وهي

الجوهر ومحملاته الضرورية الكم والكيف والإضافة ؛ و « الصور العرضية » وهي باقى المقولات التى تلحق الجوهر من جراء علاقاته بجواهر أخرى : الفعل والاتفعال والمكان والزمان والوضع والملك . وواضح أن هذا التقسيم غير محكم ، إذ ليست الإضافة « صورة ذاتية » ولكنها نسبة بين طرفين . وما لبث الكتاب أن صار مدرسياً يعلم ويشرح مع كتب أرسطو وكتاب فورفوربوس (إيساغوجي) إلى نهاية العصر الوسيط . وكان من شراحه ألبرت الأكبر فى القرن الثالث عشر .

(ح) ويبدو استقلاله عن مدرسة شارتر فى معارضته الوجودية المسرفة التى كانت مرعية فيها ؛ فإنه يذهب إلى مثل موقف أيلار فيقول : إن الماهيات أو الصور متحققة فى الأفراد متكررة بتكررها ، وإن أصل المعانى الكلية أن العقل يدرك المشابهات الجوهرية بين الموجودات ويكون منها « وحدة ذهنية » هى الجنس أو النوع .

٤٨ - جون أوف سالسبورى (١١١٧ - ١١٨٠) :

(أ) إلى جانب هؤلاء الفلاسفة الذين اتخذوا الجدل منهجاً للمعرفة ، وجدت ، فى باريس على الخصوص ، طائفة اشتغلت بالجدل لأجل الجدل ، واصطنعت الشك على ما كان يفعل سوفسطائيو اليونان . وقد عاون على ذلك ظهور كتب « المنطق الجديد » إذ وجعلوا فيها أبواباً للتأويل والتخريج والمغالطة . أشهر هؤلاء إنجليزى يدعى آدم ، كان يعلم المجموعة الثلاثية فى مدرسة بالقرب من « البحر الصغير » على نهر السين ، فسمى « أدان د بى بون » . نشر سنة ١١٣٢ كتاباً فى « الفن الجدل » يعد آية السفسة فى عصره .

(ب) وجون أوف سالسبورى إنجليزى آخر تأثر بالشك ، ولكنه لم يعض إلى حد الارتباب المطلق ، بل حاول أن يفرق بين الحقائق الثابتة بالحوس أو بالعقل وبين المسائل الخفية ، لكى يعين للعقل حدوده ، فيعلق الحكم بشأنها ، أو يقنع فيها بالاحتمال ، أو يقبل تعاليم الإيمان . من مؤلفاته منظومة فى « مذاهب

الفلاسفة « يخصص القسم الأول منها لتاريخ الفلسفة عند اليونان والرومان ، ويورد فيها آراء أساتذته بفرنسا ويناقشها ويصف حياته الدراسية ، فيرسم صورة شاملة للمدارس الفلسفية في عصره . وكتاب جامع في المنطق سماه « Metalogicus » وكتاب في الأخلاق والسياسة سماه « Policraticus » ملئ بالأفكار والعبارات الرواقية مأخوذة عن شيشرون بنوع خاص .

(ح) كان معجباً بشيشرون ، وعنه أخذ الشك المعتدل الذي يميز بين ما يُعلم وما لا يُعلم . ووسيلة التمييز سعة الاطلاع ، فإن الذي لا يعرف سوى مذهب واحد في مسألة بعينها يميل طبعاً إلى التسليم به لعدم استطاعته الاختيار بينما المطلع يقف على آراء وحجج متعارضة فيعلق حكمه . وما لا يُعلم جميع المسائل المتعلقة بالله ، ومسألة ما إذا كان للملائكة أجسام وما هي ، ومسائل الجوهر والكمية ، وقوي النفس ، وأصل النفس وفعاليتها ، والجبر والاختيار والمصادفة ، والمادة والحركة ومبادئ الأجسام ، واللاهية في العدد وفي قسمة المقدار التصل ، والزمان والمكان ، والكليات ، وقد أنفق الفلاسفة من الوقت في مناقشتها أكثر مما أنفق القياصرة في فتح العالم ، ومسائل الفصائل والردائل مزاولتها وغايتها وأصلها ، وعلل الظواهر الطبيعية كالمد والجزر وفيضان النيل ، وتزايد الأخطاوط وتناقصها في الحيوان تبعاً لوجوه القمر ، وغير ذلك كثير من أسرار الوجود . فجال الشك واسع كما يبدو . ولكن ليس بمعنى ذلك وجوب الكف عن بحث تلك المسائل والانصراف عن العلم . كلا ، بل ينبغي محاولة استكشاف الحل الواضح فيها . مثال ذلك مسألة الكليات ، فإن لها وجهين : أحدهما هو : على أي نحو توجد الكليات ؟ وهذا ما لا نعلمه ، والوجه الآخر هو : كيف نكتسب الكليات ؟ وهذا نعلمه بأن العقل يميز العناصر المشتركة في موجودات عدة فيجمعها في معنى الجنس والنوع . وعلى هذا النحو يمكن الوصول إلى شيء من الحق بالتفرقة بين ما هو ميسر للعقل وما ليس بميسر . وما كان نهجم المهجمين على الدين باسم العقل إلا نتيجة الإسراف في الثقة بالعقل !

٤٩ - ألان دى ليل (١١٢٥ - ١٢٠٣) :

(أ) فرنسى . لا ينتمى للمذهب معين ، ولكنه أخذ عن مدرسة شارتر أفكارها الأفلاطونية والفيثاغورية والأرسطوطالية ، وعن بويس بعض تعاليم أرسطو ، وكان من أوائل الغربيين الذين عرفوا كتاب العلل لأبروقلوس مترجماً عن العربية ، وقرأ بعض الكتب الفلكية المنقولة عن العربية أيضاً .

(ب) المأثور عنه فكرتان : إحداهما أن الحجة العقلية ليست قاطعة ملزمة بدليل أن المفكرين المتعارضين يلائمون بينها وبين آرائهم ، فالسلطة « صنم أنفه من شمع يتثنى وفقاً لمشية العابد » فلا بد من التعويل على الحجة العقلية . والفكرة الأخرى أن الدليل العقلى فى أكل صورته هو الدليل الرياضى كما جاء فى هندسة أقليدس وفى كتاب العلل ، يسلسل القضايا والبراهين ابتداء من حدود تعين معانى الألفاظ ، مثل علة وجوهر ومادة وصورة إلخ ، ومبادئ متعارفة معلومة بداهة ، وأصول موضوعة ليست معلومة بداهة ولا مبرهنة بل تسلم تسليماً . وفى اللاهوت المبادئ الأولى أصول موضوعة مسلمة بالإيمان ، ويمكن تسميتها ألغازاً أو « رموزاً » للدلالة على عمقها وخفائها ، ليس الغرض التدليل عليها ، بل تعقلها بقلر المستطاع ، وإقناع غير المؤمنين بقبولها وهم لا يسلمون بالنقل ويضطرون المؤمنين إلى الالتجاء للعقل .

(جـ) وفى كتاب « قواعد اللاهوت » ينجح ألان هذا المنهج فيضع مائة وخمسة عشرين قاعدة يبرهن على كل واحدة بالطريقة الرياضية . وهو ينبه على أن قواعد المنطق والأجرومية لا تطبق فى اللاهوت ، إذ ليس فى الله محمول متميز من الموضوع ؛ فإذا تحدثنا عن صفات الله وجب أن نعلم أن المحمولات المندرجة تحت المقولات الثلاث الأولى ، وهى الجوهر والكيف والكم ، مثل موجود

وحكيم وكبير ، لا تطلق إلا على الذات ، وأن المحمولات الداخلة في المقولات الباقية ، مثل خالق وهو ، محمول داخل في مقولة الفعل ، تدل على تعلق الأشياء بالله وعلى كثرة مفعولات الله ، لا على علاقة لله بالأشياء أو على كثرة قوى وأفعال فيه . وبلى ذلك معجم بمعاني الألفاظ حين تطلق على الله .

(>) وما يذكر عنه أنه أخطأ فهم نظرية أرسطو في الهوى والصورة ، فظن الهوى مادة قائمة ومن ثمة مصورة ، وظن الصورة مجموع الخصائص بدل أن يتصورها المبدأ المكون للشيء والصادرة عنه الخصائص . ونجد عنده برهان المحرك الأول لأرسطو ، ودليل الأفلاطونية الجديدة على روحانية النفس ، ذلك الدليل الذى صادفناه عند القديس أوغسطين والذى سيصطنعه ديكرت ، ومؤداه أنه يمكن تعقل ما يحى الجسم دون التفكير فى الجسمية ، وإذن فليس مبدأ الحياة جسمياً . وله حجة فى الخلود سيتخذ پسكال حجة مثلها : يقول إذا كانت النفس فانية واعتقدتها خالدة فلا ضير عليك ، وإن كانت خالدة واعتقدتها فانية فهناك الخسران .

٥٠ - مادية ووحدة وجود وماثوية وتصوف :

(١) إلى جانب من تقدم ذكرهم من الذين كانوا يعملون على تعقل دينهم بما حصلوا من الفلسفة ، وجد أنصار للمادية حوالى منتصف القرن يرجعون فى العلم الطبيعى والأخلاق إلى أبيقور ولوكريس ، ويقولون بقاء النفس بعد الموت واستحالة البعث ، ويردون على قول بعض معاصريهم (مثل جيوم دى كوش) بروحانية كل مبدأ حيوى ، فيقولون إذا كان مبدأ الحياة الحيوانية يقضى كما تقرون فلم لا تقضى النفس الإنسانية ؟

(ب) وجد أنصار للمذهب وحدة الوجود ، فقال أمورى دى بين (؟ - ١٢٠٧) وكان أستاذاً للاهوت بباريس ، إن الموجود الأوحد يعلن مظاهر من ذاته ، وهذا معنى الخلق ، وترجع الموجودات إليه ، ورجوع

الإنسان تأليه الإنسان . ورب تلاميذه على هذا المبدأ نتائج دينية وخرافية . قالوا : إن الأقانيم الثلاثة الإلهية مخلوقات تجسد جميعاً ، وكل إنسان فهو عضو إلهي كالمسيح ، وجميع آيات الكتب المقدسة في الألوهية تنطبق على كل واحد منا . ولا كان الإنسان عضواً إلهياً فهو فوق الخطيئة ؛ ولا كان كل فعل إنساني صادراً عن الله الموجود الأوحده فلا تمايز بين الخير والشر ، ولا موجب من ثمة لإبلاء أى شيء على الطبيعة ، بل تمنح كل ما تشهيه .

(ج) وكذلك ذهب دافيد دي دينان البلجيكي إلى أن الوجود واحد . وله في ذلك حجة منطقية بحتة حيث يقول : نكي يختلف شيان يجب أن يكون فيهما عنصر مشترك وعنصر فاصل أو فارق ؛ وليس بين المادة والروح جنس مشترك ، فليس هناك شيء يفصل بينهما ، فهما إذن واحد بالماهية ، واحد غير معين يظهر في الأجسام وفيما يسمى الأرواح .

(د) ونزح من بلغاريا مانويون يدعون الكاتار أى الأطهار باليونانية ، وانتشروا في إيطاليا وفرنسا ، وبخاصة في مقاطعة ألبى بجنوب فرنسا ، فدعوا لذلك ألييجوى ، واستفحل أمرهم وزعزعوا أسس المجتمع بما كانوا يطمحون من تحريم الزواج والإنسال والتحرر من كل سلطة ؛ وما كانوا يرتكبون من اغتيال الكاثوليك لكليريكيين ومدنيين ونهب الكنائس والأديرة . وقد استفدت الكنيسة معهم جميع وسائل الإقناع طوال القرن ، إلى أن اضطر البابا إلى أن يعلن عليهم حرباً صليبية . فكانت هذه الفرقة من أظهر الأمثلة على ما للأفكار من قوة الدفع إلى العمل مهما بيد العمل شاذاً جريئاً .

(هـ) ونجد في هذا القرن لاهوتين لم يأخذوا من الفلسفة بغير المنهج المنطقي ، وآخرين نزعوا إلى التصوف ، مع اختلاف في المزاج ؛ إذ مال بعضهم مع العاطفة ، ورى البعض الآخر إلى التأمل العقلي . فكان من الطائفة الأولى الإيطالي بطرس اللومباردى (٩ - ١١٦٤) أشهر مؤلفي كتب « الأحكام » حتى سمي « أستاذ الأحكام » . رتب مسائل اللاهوت وعرض بإزاء كل مسألة حجج الإثبات

ثم حجج النقي ، على ما يقتضى علم الجدل . ولكنه اقتصر على هذا التنظيم ، فلم يقطع برأى إلا فيما ندر ، ولم يضع مذهباً . وصار كتابه بعد وفاته وأثناء القرن الثالث عشر أساس التعليم اللاهوتي ، فكان الأساتذة يشرحونه كل على حسب مذهبه .

(د) وكان أكبر ممثلي التصوف العقلي ينتمون إلى دير سان فيكتور الأوغسطيني بباريس . في مقلعتهم هوج دى سان فيكتور وتلميذه ريشار .

٥١- هوج دى سان فيكتور (١٠٩٦-١١٤١) :

وهو يقيم التصوف على نظرية في المعرفة ، فيرى أن المعرفة الإنسانية على ثلاث درجات : الدرجة الأولى معرفة العالم المحسوس بالحس والخيال والتجريد ، ويسمى هذه الدرجة « عين الجسم » *oculus carnis* ويفهم التجريد بالمعنى الأرسطوطالي ، مثل أيلار وجون سالبوري ، فيميز بين الإحساس والتخيل من جهة ، والفكر المجرد الكلي من جهة أخرى . ويفسر الصورة المجردة « بفعل العقل الفعال في الخيلة » أى بأنها الصورة الخيالية يشرق عليها العقل الفعال فتتضح معالمها الجوهرية وتتحدد . - والدرجة الثانية معرفة النفس لذاتها ، ويسمى « عين العقل » *oculus rationis* فإنه يرى أن الشعور بالذات يشهد بوجود النفس ، وأن هذا الشعور هو المعرفة الأولى ، وأن الحكم يستكشف في ذاته جوهرية النفس وروحانياتها وحضورها في الجسم كله ، وأن النفس هي الشخص ، وأن الجسم لا يشارك في الشخصية الإنسانية إلا لكونه متصلاً بالنفس . - والدرجة الثالثة معرفة الله ، ويسمى « عين المشاهدة » *oculus contemplationis* . وهي غير البرهنة على وجود الله ، فإن هذا الوجود يصل إليه التفكير في التجربة باطنة وظاهرة . التجربة الباطنة تظهرنا على وجود شخصية علمها بذاتها مخلود من جهة الزمان ، فيتأدى التفكير إلى أن لها بداية ، ومن هنا يتأدى إلى موجود هو أصل ما عداه

من الموجودات . والتجربة الظاهرة تشهد بتغير الأشياء ، ويدل التغير على أن للأشياء بداية وعلى وجود الخالق . — وكما أن لكل عين من عيون النفس الثلاث موضوعاً خاصاً ، فإن هناك « رؤية » خاصة لكل منها : فالتفكير *cogitatio* نظرية سطحية ، والتأمل *meditatio* تفكير متصل مروي في نقطة معينة ، والمشاهدة *contemplatio* حلس عميق شامل . — وهذه نظرية سيتقلدها من ذلك العصر إلى أيامنا طائفة من الفلاسفة « العقليين » فيزعمون أن لنا قوة إدراك ذات النفس وذات الله ، حتى إذا ما بين الفلاسفة الحسيون أن ليس لنا مثل هذين الإدراكين ، تطرق الشك إلى موضوعهما ، وقرتب على هذا الشك نتائج خطيرة . والرأى الحق أننا ندرك النفس والله ، لا إدراكاً مباشراً ، بل بالاستدلال بناء على مبدأ العلية .

٥٢ — ريشارد دي سان فيكتور (٩ — ١١٧٣) :

(١) أسكوتلاندى . تتلمذ لهوج ثم ترأس المدرسة من ١١٦٢ إلى وفاته . كان منطقياً بارعاً ، ظاهر الميل لتعزيز نصيب العقل في اللاهوت . نظريته في المعرفة قريبة من نظرية أستاذه . فهو يذهب إلى أن لنا ثلاث قوى مدركة هي ، بعد الحواس ، الخيلة والعقل والفهم : الخيلة تدرك حضور الأجسام ؛ ويدرك العقل الأمور الغائبة والحقبة بواسطة ما هو حاضر في الخيلة ، مثل إدراك ماهيات الأجسام ، وإدراك العلل بمعلولاتها ؛ بينما الفهم يدرك اللاجسميات إدراكاً مباشراً ويستغنى عن الخيلة والعقل ، وموضوعاته المبادئ الأولى النظرية (كبداً عدم التناقض ومبدأ العلية) والمبادئ الأولى الخلقية ، والنفس ، وفي قمته « المشاهدة » تجاوز كل معقول وتبلغ إلى الله ، وشرطها الضروري تطهير النفس . ويميز هنا ثلاث درجات : اتساع الذهن *dilatatio mentis* حين يدرك الله بالصور المستمدة من الطبيعة وجمالها المحسوس ؛ وارتفاع الذهن

sublevatio mentis حين يُدرك الله بوساطة معرفة النفس ، كما يرى الشيء في المرآة ؛ وانجذاب الذهن alienatio mentis حين يتأمل الله في حقيقته الخالصة ، وهذه الحالة الأخيرة نادرة الوقوع في الحياة العاجلة ، ولا تكفى طهارة النفس للبلوغ إليها ، بل لا بد من النعمة الإلهية . فهذه النظرية صادرة ، مثل نظرية هوج ، عن المعرفة الصوفية المجانية من لدن الله ؛ فما إن تنقل إلى الميدان العقلي البحث حتى تصير خاطئة خطيرة كما أسلفنا .

الباب الثالث

أوج الفلسفة المدرسية

القرن الثالث عشر

الفصل الأول

نشأة الجامعات

٥٣ - التعليم والنظافة :

(١) القرن الثالث عشر أبهى عهود العصر الوسيط ، فيه تكونت الممالك الأوروبية الحديثة ، وآتت الحروب الصليبية ثماراً لم تكن مقصودة منها ولكنها كانت ذات أثر كبير في تطور أوروبا ، فتوثقت العلاقات الثقافية بين الغرب والشرق ، وفتح البحر المتوسط للتجارة الأوروبية ، فبرزت الطبقة الوسطى (البورجوازي) ونافست ببرائها نفوذ الأشراف ، وناصرت العلم والفن ، فقامت الكاتدرائيات البديعة تملأ أرض أوروبا ، وازدهر أدب على باللغات الحية في قصص نثرية وشعرية تفيض بأفكار العصر وأخلاقه وعواطفه .

(ب) في هذا الوسط وثبتت الفلسفة ووثب اللاهوت وثبة كبرى ، وبلغ العلمان أوجهما بسرعة مذهبة . ويرجع الفضل في ذلك إلى عاملين رئيسيين : أحدهما استبحار التعليم ، فنشأت الجامعات ، وتكاثرت خلال القرنين العاشر والحادى عشر ، وخاصة رهبانية وأسقفية ، وكان أشهرها : السوربون ، أقامها سنة ١٢٥٣ روبرت دي سوربون (١٢٠١ - ١٢٧٤) كاهن الملك لويس التاسع . والعامل الآخر الكتب المنقولة عن العربة واليونانية ، وبخاصة كتب أرسطو وشراحه .

فنيخ في نفس الوقت عدد من كبار الفلاسفة واللاهوتيين لم يعهد له نظير منذ أمد بعيد . وكان المركزان الرئيسيان فرنسا وإنجلترا ، الأولى سبابة كما كانت في القرن السالف ، والثانية تابعة من قرب . ويليها إيطاليا وألمانيا . فكان كل شعب يساهم في العمل بمزاجه ومواهبه : اللاتين يؤثرون النظر والاستدلال والترتيب والتوضيح ، والإنجليز يتوجهون إلى العلم الواقعي ويجمعون إليه المثالية الأفلاطونية ، والألمان يكدسون المعارف ويميلون إلى تصوف الأفلاطونية الجديدة .

(ج) وأول جامعة قامت بباريس ؛ فقد كانت مدارس هذه العاصمة اكتسبت شهرة أوروبية ، وبالأخص في المنطق واللاهوت ، فكان يؤمها الطلاب من جميع أرجاء القارة ، ثم ينقلون عنها وينتشرون في كل صوب . ففي سنة ١٢٠٠ بلغ إحساس الأساتذة والطلاب بقوة مبلغاً دفعهم إلى أن يجتمعوا ويعلنوا استقلالهم عن السلطة الأسقفية ، واختصاص المدارس باختيار الأساتذة ومنح الإجازات العلمية . فاعترف الملك فيليب أوجست باتحاد المدارس ، واعترف به البابا ، وذلك مدلول لفظ الجامعة Universitas في العصر الوسيط : لم يكن هناك هيئة منظمة تشتمل على كليات ، بل كان المقصود بمجموع الأشخاص من الأساتذة والطلاب . المعنيين بالعلم في مدينة ما . على أن اتفاق المصالح جمع الأساتذة شيئاً فشيئاً في طوائف أربع ، وهم : اللاهوتيون ، والفنانون أي معلمو الفنون الحرة ، والفقهاء ، والأطباء . أما الطلاب (وكان أكبرهم عدداً طلاب الفنون) فكانوا يجتمعون بحسب الجنسية في اتحادات تمثل الجامعة بأكملها . أجل إن أول جامعة منظمة كانت جامعة بولونيا (بإيطاليا) ولكنها كانت قبل كل شيء معهد دراسات فقهية أخذتها عن بيزنطة ، ولم تقم بها كلية نظامية للاهوت إلا سنة ١٣٥٢ . فمن جهة الفلسفة واللاهوت كانت جامعة باريس الأولى زمناً ومقاماً .

(د) وقامت جامعة أكسفورد بعد جامعة باريس بقليل وعلى غرارها وبمعرفة نقر من خيرة أساتذتها . وكان رجالها يرون المثل الأعلى للعلم في كتاب

المناظر للحسن بن الهيثم أكثر منه في طبيعيات أرسطو التي هي في الواقع أقرب إلى الفلسفة منها إلى الرياضيات ؛ فكان تعليم المجموعة الرباعية فيها موضع عناية كبرى ، بينما كان لا يكاد يذكر في جامعة باريس . ثم قامت جامعة كبريدج ، وكانت أقل أهمية ، ولم يتم تنظيمها قبل القرن الرابع عشر . ثم توالى الجامعات في أنحاء أوروبا .

(هـ) وقد اختلفت على التعليم أحوال ؛ وبحسبنا هنا أن نذكر نظام التعليم بباريس حوالي سنة ١٢٧٠ . كان الطالب ينتسب لأستاذ ويلزمه فيتعبه في تنقله من مدينة إلى أخرى . وكانت دراسته مراناً على التدريس ، لأنه كان يعتبر مرشحاً لمنصب الأستاذية بحيث إذا بلغ إليه لم يختلف عمله إلا في كونه يؤديه بصفة جدية ويعتمد على نفسه . وكانت الدرجات العلمية ثلاثاً : البكالوريا والليسانس والأستاذية . فكان طالب الفنون يؤدي امتحان البكالوريا أمام ثلاثة أساتذة (أو أربعة فيما بعد) فإذا ما نجح شرع يناقش علناً ، برياسة الأستاذ الذي اختاره ، مسائل خلافية ، فيورد الحجج المتعارضة ويردقها بالحلل . بعد ذلك « يقرأ » أى يشرح المتن المعينة مدة سنتين ، فيحصل على الليسانس . ثم يتقدم للأستاذية ، فيلقى درسه الأول ، فينال اللقب . وكان معظم الحائزين على الأستاذية في الفنون ينقطعون عن التدريس فيغادرون الجامعة ، أو يتوجهون فيها إلى دراسات أخرى ؛ إذ أن دراسة الفنون كانت تمهيداً وإعداداً للدراسات اللاهوتية أو الفقهية أو الطبية ، فيتقدمون فيها إلى الدرجات الثلاث . وكان بوسع كل حاصل على درجة أن يفتح مدرسة ، فكانت حرية التعليم تامة ، فانتسح نطاقه . وكان الحد الأدنى في دراسة الفنون ست سنين ، وفي دراسة اللاهوت ثمانى . وكان الحد الأدنى لسن الأستاذ العشرين للفنون ، والرابعة والثلاثين للاهوت .

(و) وفي جميع مراحل التعليم نجد طريقتين : شرح متن ومناقشة . الشرح أصل الكتب المعروفة بالشروح Commentaria . أما المناقشة فكانت على تاريخ الفلسفة الأوروبية

نوعين : مناقشة خاصة يعرض فيها الأستاذ مسائل متصلة بالدراسة ؛ ومناقشة عامة يشهدها الجمهور وتعد مرتين في العام : قبيل عيد الفصح وقبيل عيد الميلاد ؛ يعرض فيها الحضور على الأستاذ المترس الجلسة مسائل خلافية ، فينفض من ناحية معترض أو أكثر ، ومن ناحية أخرى مجاب ، ولا يتدخل الأستاذ إلا ليؤيد أو يصحح أو يكمل ردود مجاوبه ؛ وفي جلسة تالية يتناول الأستاذ المسائل واحدة بعد أخرى ، فيجمع الآراء والأدلة ، ويلخص الاعتراضات والأجوبة ، ويعالج النقط التي تركها المجاب معلقة عمداً ، ويقدم حله الخاص مؤيداً بالأدلة ، حتى إذا ما فرغ من ذلك دون المناقشة ونشرها . وهذا أصل الكتب المعروفة بالمسائل الخلافية *questiones disputatae* ، والكتب المدعوة بالمناقشات المتنوعة *Quod libet* . يضاف إليها نوعان من التأليف : المجموعات *Summae* تعرض مجموع المسائل مرتبة ترتيباً منطقياً ، والرسائل تعالج كل منها مسألة خاصة .

(ز) ولم يكن للفلسفة دراسة قائمة برأسها ، وإنما كان يدرس شيء منها بكلية الفنون ، أهمه المنطق ، وشيء آخر بكلية اللاهوت لاتصاله بشرح العقائد بحيث إن تعلم الفلسفة كان يقتضي الاختلاف إلى دروس الفنانين واللاهوتيين . وكان فريق من أساتذة الفنون يتخصصون في المجموعة الثلاثية اللغوية والمنطقية ، ويتشبهون بهذا التخصص فبأبون أن يجاوزوه إلى اللاهوت . فلما عرفت كتب أرسطو في الطبيعة وما بعد الطبيعة والأخلاق ، وجد أمثال هؤلاء الأساتذة مجالاً جديداً للتعليم المستقل عن اللاهوت . فالجديدون هم في هذا القرن أيضاً ممثلو الفلسفة البحتة .

٥٤ - النزاع حول أرسطو :

(١) من أبرز مظاهر الحياة الفكرية في القرن الثالث عشر النزاع حول أرسطو . فقد أثارت كتبه ضجة هائلة لما تضمنته من قضايا معارضة للدين . وأول

ما قامت الضجة في باريس . ففي جامعتها ، وما كادت تتكون ، ظهرت لأول مرة ترجمات طليطلة لأرسطو وشراحه الإسلاميين ؛ وبعد ذلك بقليل جاءت من القسطنطينية نسخة يونانية من كتاب ما بعد الطبيعة سرعان ما ترجمت وشرحت . فخشيت السلطة الدينية سوء العاقبة على العقيدة ، وأنكر مجمع كنسي عقد بباريس سنة ١٢١٠ « كتب أرسطو وشروحها في الفلسفة الطبيعية » وحظر تدريسها . وفي سنة ١٢١٥ نشرت « لائحة » الجامعة ، وقد وضعها نائب البابا ، فإذا بها تنص على الاستمرار في تدريس منطق أرسطو ، وتبيح تدريس كتاب الأخلاق ، ولكنها تؤيد تحريم كتبه الطبيعية وشروحها ، وتحرم تدريس كتاب ما بعد الطبيعة وشروحه .

(ب) على أن هذا التحريم كان منصباً على استخدام تلك الكتب في التدريس فقط ، ولم يتناول الدراسة الخاصة ولا تلوين الشروح . ثم إنه كان مقصوداً على باريس لصموده عن سلطة محلية محدودة الاختصاص . فلما أنشئت جامعة تولوز سنة ١٢٢٩ ، برعاية نائب البابا ، أعلنت عزماً على تدريس الكتب المحرمة بباريس ، وكان ذلك منها وسيلة لاجتذاب الطلاب ودليلاً على تطور الأفكار ، وبعد سنتين رأى البابا ، إزاء اتساع الإقبال على كتب أرسطو ، أن يعهد إلى لجنة قوامها ثلاثة أساتذة من جامعة باريس في فحصها واستخلاص المفيد منها . ولكن اللجنة لم تتم مهمتها . غير أن مجرد تكوينها اعتبر مؤذناً بقرب رفع التحريم وشجع على استباق صموده . فأخذت كتب أرسطو تنتشر في فرنسا وإنجلترا وألمانيا ؛ ولم يحل دون هذا الانتشار تكرار التحريم وإلزام جامعة تولوز به سنتي ١٢٤٥ و ١٢٦٣ ، حتى كان من كلية الفنون الباريسية أن أثبتت كتاب النفس في برنامجها لسنة ١٢٥٢ ، وسائر كتب أرسطو في ١٢٥٥ ، دون أن يعترض البابا على أحد القرارين . ومن جهة أخرى كان القديس ألبرت الأكبر يتأثر كتب أرسطو ويلخصها ، وكان القديس توما الأكويني يضع الشروح عليها ويطلب ترجمة جديدة لها عن اليونانية ، ودارت الأيام دورتها وانتهى الأمر سنة ١٣٦٦ بأن ألزمت السلطة البابوية طلاب

الليسانس في الفنون بدراسة تلك الكتب . فلم يكن التحريم صادراً عن نفور من العلم ، بل عن رغبة في التريث وحماية النفوس من الضلال ، وتلك هي الوظيفة التي تعتقد الكنيسة أنها مندوبة إليها قبل كل شيء . ولم يسد أرسطو على العقول أثناء العصر الوسيط بأكله ، كما يظن الكثيرون ، وإنما تمت له السيادة في أواخر العصر بمجهود الأساتذة والطلاب وتفضيلهم إياه على أفلاطون ، لا بضغط من السلطة ؛ بل نقول على العكس إن السلطة كانت منصاعة تابعة .

(جـ) فالفلسفة في القرن الثالث عشر عبارة عن مختلف المواقف من أرسطو وابن سينا وابن رشد . يأخذ الأوغسطينيون من الأفكار الجديدة طائفة يكملون بها مذهبهم مع شيء من التأويل ، وينبنون طائفة أخرى . يأخذون عن ابن سينا إشراف العقل الفعال ، إلا أنهم يضيفون لله المعاني التي يضيفها ابن سينا لعقل فلاك القمر ، ولم يكن أوغسطين قد عني بالمعاني المجردة : وهذا ما سمي حديثاً بالأوغسطينية الضاربة إلى السينوية *augustinisme avicennian* وما يأخذون عن أرسطو نظرية الهيول والصورة ، ولكنهم يتصورون الهيول ذات وجود خاص مستقل عن الصورة النوعية ، على ما تصورها الأفلاطونية الجديدة ؛ ويجعلون التجوهر من هيول. وصورة شاملا للنفوس الإنسانية والملائكة أيضاً ، وكان أوغسطين أثار المسألة وتردد فيها ؛ ويكثررون الصور في الأجسام المركبة ومنها الإنسان ، على ما ذهب إليه أفلاطون في « تيمائوس » حيث جعل للإنسان ثلاث نفوس . وما ينبنون فكرة صدور الموجودات عن الله صلوراً ضرورياً أزلياً كما عرضها ابن سينا .

(د) وتظهر الأرسطوطالية المسيحية ، ينهض بها فريق من الرهبان الدومنيكيين وقد تألفت جماعتهم من عهد قريب أولم القديس ألبرت الأكبر ولكنه لم يوفق تمام التوفيق في استغلالها . فقام بالمهمة تلميذه القديس توما الأكويني . وأظهر مميزات مذهبه رسم الحد بين الطبيعة وما فوق الطبيعة ، ووضع علمين متمايزين ، الفلسفة واللاهوت ، لكل منهما مبادئه وموضوعاته ومنهجه ،

بحيث تغيرت وجهة النظر السالفة تغيراً حاسماً . وأيضاً تصحيح أرسطو بالامتناد إلى ذات مبادئه ، وتكيله بالأفلاطونية الجديدة كما جاءت عند أوغسطين وديونيسيوس ، ولكن مؤولة وفقاً لروح فلسفته .

(٥) وتظهر الأرسطوطالية الرشدية ، تقوم في كلية الفنون الباريسية ، بين أولئك الأساتذة الذين كانوا يدعون أنهم فلاسفة فحسب ، ويعلنون أنهم أرسطوطاليون خطباء ، ويعتبرون تأويل ابن رشد لمذهب أرسطو أصديق صورة له وأكمل مظهر للعقل ، ولا يحفلون بالتوفيق بين فلسفتهم ودينهم بأكثر من الأخذ بهما معاً على ما بينهما من اختلاف . وأكبر اسم فيهم سيجر دي برابان ، زعيم الرشدية اللاتينية .

الفصل الثاني

مترجمون

٥٥ - تمهيد :

(أ) كان للترجمة في هذا القرن عهدان : في الأول جاءت عن العربية أكثر منها عن اليونانية ، وفي الثاني جاءت كلها عن اليونانية . ذلك أن الترجمات العربية للكتب اليونانية كان كثير منها منقولاً عن ترجمات سريانية لا عن الأصل رأساً ، وكان المترجمون يستعينون بمن يترجمها لهم إلى اللغة الدارجة (الأسبانية أو الإيطالية) ثم ينقلونها هم إلى اللاتينية ، فخرجت ترجماتهم غامضة كثيرة الأخطاء . فست الحاجة إلى الرجوع للأصول ، فكانت الترجمات عن اليونانية ، وحلت محل الترجمات الأولى . وقد امتازت بالوضوح والأمانة ، بينما الكتب العربية نقلت فكر أرسطو عن طريق شراحه من الأفلاطونيين الجدد وغيرهم ، فجاء مشوهاً في بعض المسائل الهامة . والترجمة عن اليونانية مكنت الغربيين من مناقشة تأويلات ابن سينا وابن رشد لأرسطو . ومن وضع شروح أصيلة على كتبه وهم على بينة من النصوص . وبما يجدر ذكره أن ترجمة الكتب النظرية سبقت ترجمة كتب الأخلاق والتدبير المنزلي والسياسة والخطابة .

(ب) أما مراكز الترجمة فكانت خمسة : المركز الأول أسبانيا وبالأخص طليطلة . تنقل فيها الكتب العربية على ما كان جارياً في القرن السابق . المركز الثاني إنجلترا أى جامعة أكسفورد حيث نبيغ روبرت جروستيت المترجم عن اليونانية . والمركز الثالث إيطاليا في بلاط ملكي نابولي وصقلية ، الإمبراطور فردريك الثاني (١١٩٧ - ١٢٥٠) وابنه منفريد . حيث كانت تنقل الكتب العربية واليونانية . والمركز الرابع البلاط البابوي ، وبخاصة بين سنتي ١٢٦١-١٢٦٤

والمركز الخامس القسطنطينية ، وقد كان الصليبيون فتحوها سنة ١٢٠٤ وأسسوا فيها الإمبراطورية اللاتينية حتى سنة ١٢٦١ فقصدها إليها مرسلون فرنسيون وأساتذة من جامعة باريس (فرنسيين ودومنيكيين) اشتغلوا بالنقل عن اليونانية ، أو أرسلوا المخطوطات إلى باريس فنقلت فيها .

٥٦- ميخائيل سكوت (١٢٣٥-٤) :

(١) أسكوتلندي ترجم بطليطلة سنة ١٢١٧ ، بمعاونة أحد اليهود ، كتاب علم الهيئة للبطروجي ، وبعد ذلك بقليل كتاب الحيوان لأرسطو ، وكان الإسلاميون يجمعون تحت هذا الاسم ثلاثة كتب هي : تاريخ الحيوان في عشر مقالات ، وأجزاء الحيوان في أربع مقالات ، وكون الحيوان في خمس مقالات . وفي سنة ١٢٢٠ قصد إلى إيطاليا وعرف فيها بمزاولة السحر ، ولكنه كان موضع حظوة في البلاط البابوي . ثم التحق بخدمة فردريك الثاني فكان منجمه . وترجم كتاب الحيوان لابن سينا ، وكتاباً في التنجيم .

(ب) وكان أول من ترجم شروح ابن رشد على أرسطو . ويقول البعض إنه قام بهذه الترجمة . أو ببعضها . وهو بطليطلة بمعاونة يهودي اسمه أندراوس ، ويرجح البعض أنه إنما قام بها في بلاط فردريك بمعاونة نفر من المترجمين فذاعت في الأوساط الجامعية ابتداء من سنة ١٢٣١ ، فإن أثر لابن رشد في الفكر الغربي لم يعرف قبل هذا التاريخ ، خلافاً لما يقوله رنان في كتابه « ابن رشد والرشدية » (ص ٢٢٥ - ٢٢٧) . ولعل السبب في الظن بأن الرشدية اللاتينية أقدم عهداً أشراك ابن سينا وابن رشد في جميع ما أخذاه عن أرسطو والأفلاطونية الجديدة ، وقد عرف ابن سينا في الغرب قبل ابن رشد .

٥٧- هومان الألماني (١٢٧٢-٩) :

أسقف اشتغل بالترجمة في طليطلة . نقل سنة ١٢٤٠ الشرح الأوسط لابن رشد على الأخلاق النيقوماخية ، وحوالي سنة ١٢٥٠ كتاب الخطابة لأرسطو عن العربية مع جلاء النص العربي أو تكميله بالرجوع إلى الفارابي وابن سينا وابن رشد ، وكان قد نقل شرح الفارابي على هذا الكتاب . سنة ١٢٥٦ نقل الشرح الأوسط لابن رشد على كتاب أرسطو في الشعر .

٥٨- ألفريد الإنجليزي :

أو ألفريد أوف سرشل Sareshei . تعلم العربية بطلبية في أوائل القرن . ونقل عنها كتاب النبات الذي كان يعزى لأسطو ، وكتباً أخرى . ونقل عن اليونانية ، حوالي سنة ١٢١٥ ، كتاب النفس وكتاب النوم وكتاب النفس . ووضع كتباً تظهر فيها ثقافة متنوعة فلسفية وعلمية . ففي كتابه « حركة القلب » يجمع بين الأفلاطونية الشارترية ، والأرسطوطالية المستمدة من كتاب النفس ، والأفلاطونية الجديدة المستمدة من كتاب العلل ، ونظريات طيبة مأخوذة عن جالينوس وعن أطباء سالرن ومونبيلي . ودون أيضاً بعض شروح على أرسطو . وهو يصطنع تعريف أرسطو للنفس بأنها كمال أول للجسم طبيعي آلى ، ولكنه لا يفتن إلى أن هذا التعريف يعنى اتحاد النفس والجسم اتحاداً مباشراً ، فيضع بينهما روحاً حيويّاً أو نفساً حارّاً يلتقي بالنفس في القلب . والنفس تدبر جميع وظائف الجسم . وهو يصف هذه الوظائف وصفاً طبيعياً طبيّاً .

٥٩- جيوم موريكى :

(١) فلاندى نقل عن اليونانية وراجع ترجمات سابقة . منقولاته الأرسطوطالية كتاب السياسة (١٢٦٠) وتبدير المنزل (١٢٦٧) وشرح الإسكندر الأفروديسي على الآثار العلوية (١٢٦٠) وشرحه على الحس

والمحسوس، وشرح سمبليقيوس على المقولات (١٢٦٦) وعلى السماء والعالم (١٢٧١) والقسم الخاص بالعقل بالعقل من شرح يوحنا النحوى على كتاب النفس (أى م ٣ ف ٤ - ٨ وبداية ف ٩) وشرح ثامسطيوس على كتاب النفس .

(ب) ونقل كتاب مبادئ الإلهيات لأبروقلوس (١٢٦٨) ، فعرف الغرييون حينذاك أن كتاب العلل الذى كان ينسب إلى أرسطو ما هو إلا قسم من هذا الكتاب . ونقل ثلاث رسائل له أيضاً ضاعت أصولها اليونانية : وهى العناية والقدر ، الشكوك العشرة فى العناية ، قيام الشرور بذاتها ؛ وأجزاء من شرحه على ثيماوس ، وأجزاء من شرحه على بارمنيدس . ونقل كتباً طيبة لبقراط وجالينوس ، ورسائل لأرشميدس ، وكتباً رياضية أخرى ، وكتاب الحجج الإبرونية لسكستوس أميريقيوس :

٦٠-ترجمات أخرى :

(١) وجدت فى بادوفا ترجمة لكتاب أرسطو « ما بعد الطبيعة » ترجع إلى أواخر القرن الثانى عشر . ووجدت ترجمة أخرى فى باريس ترجع إلى سنة ١٢١٠ منقولة عن نسخة جاءت من القسطنطينية .

(ب) وحوالى ١٢٦٠ ترجم برتولوميو دى مسينا كتاب الأخلاق الكبرى لأرسطو ، وكتاب المسائل المنسوب إليه والذى يرجع إلى مدرسته .

(ج) وفى الثلث الأول من القرن ترجم كتاب موسى بن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤) « دلالة الحائرين » عن العبرية ، والكتاب وضعه صاحبه بالعربية ونشره سنة ١١٩٠ ، ونقل فى حياته إلى العبرية . ويقول البعض إن للكتاب ثلاث ترجمات على الأقل فى القرن نفسه .

(د) ولم نقصد هنا إلى إحصاء جميع الترجمات ، بل إلى إثبات المهم منها لتاريخ الفلسفة . وما تزال المخطوطات المدفونة فى المكتبات كثيرة لم تحصى .

الفصل الثالث

جيوم دوفرنى

(١٢٤٩ - ٤)

٦١ - حياته ومصنفاته :

فرنسى . أول كبار مفكرى القرن . له كتب لاهوتية وصوفية ، وكتابان فلسفيان : أحدهما فى خلود النفس ، والآخر فى العالم . وهو أوغسطينى ، ولكنه يعجب بالعلم الطبيعى الأرسطوطالى ، ويعرف فلاسفة الإسلام وعلماء معرفة وافية ويفيد منهم : يعرف من العلماء البتانى وأبى معشر والخوارزمى وعلى بن عباس المادى والبطروجى والفراغى والحسن بن الهيثم . وقد أحال كثيراً إلى القرآن ، وذكر أقوال الفارابى وابن سينا فى العقل الفعال ، بل ذكر ابن سينا حوالى أربعين مرة وأخذ عنه بعض التعريفات وبعض الأمثلة وكثيراً من الآراء وترتيب العلوم ، ويمكن أن يقال إنه هو الذى أدخله إلى الجامعة ؛ وذكر الغزالى ، وكان يظن أن كتابه « مقاصد الفلاسفة » عرض لآرائه وهو فى الحقيقة تلخيص للفلسفة القديمة وبخاصة لكتاب النجاة ؛ وذكر ابن رشد مرتين ونعته بالفيلسوف الشريف جداً . وذكر من فلاسفة اليهود ابن ميمون ، وابن جبرول ، وكان يظن الثانى مسيحياً ويرى فيه « أشرف الفلاسفة جميعاً » وكان كعظيم معاصريه يعتقد أن الفلسفة الإسلامية أرسطوطالية خالصة ، فيقول : « أرسطو وأتباعه من العرب الفارابى والغزالى وابن سينا وغيرهم » . وقد غنى كل العناية ببيان وجه التعارض بين هذه الفلسفة ومقتضيات المسيحية ، ورأى التعارض الأساسى فى قيام المسيحية على حرية الإرادة الإلهية ، بينما « مذهب أرسطو وأتباعه » ينكر هذه الحرية بتاتا ؛ لذا كان مبدأ ردوده دائماً أن هذا المذهب

« يهلم مجد الخالق » ذلك المجد الذى يتجلى فى الخلق الحر والعناية المتصلة والتجسد والفداء . وهو ينبه على أنه يعول فى الفلسفة على العقل وحده فيقول : « لا بدخلتك أنى أريد استخدام أقوال أرسطو لالبرهنة على أقوالى ، فإنى أعلم أن الحجة المستمدة من السلطة إنما تولد الإيمان فقط ، وغرضى توليد اليقين البرهانى » .

٦٢ - الله والعالم :

(أ) فى البرهنة على وجود الله لا يذكر دليل المحرك الأول ولو أنه يعتبر الله العلة الفاعلية الأولى . وإنما يقدم دليلاً من الموجود بالمشاركة إلى الموجود بالذات . لا بناء على مبدأ العلية . بل بناء على تلازم المعنيين ، كما هو الحال فى الأفلاطونية . فيقول : « إن كل حادث فهو ممكن بذاته وقابل للوجود ، فالوجود عرض له وهو يقبله فى كل ماهيته » . ليس الوجود داخلاً فى حد المخلوق ، فوجود المخلوق خارج عن ماهيته . فهو وجود بالمشاركة . وعند ابن سينا أيضاً يوجد هذا التقابل بين الواجب والممكن والحاح فيه .

(ب) ليس العالم أزلياً كما ذهب إليه أرسطو وابن سينا وغيره من الإسلاميين ، ولكنه حادث كما بين أوغسطين . يقول ابن سينا إن افتراض الحلوث يتضمن القول بأن الفعل الخفض يتغير أى يخرج من القوة إلى الفعل . وإن هذا تناقض . ولكن حدوث العالم لا يغير شيئاً فى ذات الله ؛ إذ أنه صادر عن إرادة أزلية . وليس صلور الموجودات عن الله كصلور الماء عن العين . وإلا كانت الموجودات أجزاء من الله فطلبت اللانهاية الإلهية . وليست الصورة التى يرسمها ابن سينا للعالم ، بالعقول المفارقة والنفوس المحركة للكواكب . بمقبولة عند المسيحية ولا عند العقل . إن المسيحى لا يسهه قبول توسط تلك الموجودات بينه وبين الله ؛ فإن الله وحده خالق لا يشاركه فى ذلك أحد ، والله وحده غاية الإنسان من دون العقل الفعال . وأى عقل آخر . وليس يمكن إقامة البرهان

على أنه « عن الواحد لا يصدر إلا واحد » كما يقول ابن سينا ، وأنه عن الله صدر عقل أول صلوراً ضرورياً ولم يصدر عنه سوى ذلك العقل ، وأن باقي العقول صدرت على التوالي كل عن الذى قبله . وأن العقول عشرة فقط .

(ج) وما هو بين البطلان تعليل ابن سينا تحريك النفوس الفلكية لأجرامها ، فإنه يقول إن كل نفس تتأمل العقل المفارق الخاص بفلكها وتحب كماله وتريد أن تشبه به بأن تجعل فلكها ثابتاً مثله ، ولكن لما كان كل جزء من الفلك لا يحصل فى كل آن إلا على جزء فقط من مكان الفلك ويبقى بالقوة إلى سائر الأجزاء ، فإن النفس تحرك فلكها لكي يحصل كل جزء منه على جميع الأجزاء بالتوالى ما دام لا يحصل عليها جميعاً فى وقت واحد . إن هذا التعليل عبث لا يحقق الغرض المقصود منه ، إذ أن الحصول على جميع الأجزاء بالتوالى يعنى ترك جزء ، والحلول فى آخر ، وهكذا إلى غير نهاية ، فالشوق الذى يحرك الفلك يتناقض نفسه فى كل آن ، ويتعادل الريح والخسارة فى كل آن . هذا من جهة . ومن جهة أخرى إذا سلمنا بمقدمات ابن سينا لم يلزم منها أن تتحرك النفس الفلكية بل أن تبقى ثابتة كالعقل الثابت الذى تتأمله . إن تلك النفوس تشبه الخيل والحميز التى تحرك طواحين البشر ؛ وجيوم إذ يبطلها على هذا النحو يجعل للسموات نفساً واحدة تدبرها جميعاً . ولم يعرض انظرية أرسطو فى العقول الحركة المذكورة فى المقالة الثانية عشرة من كتاب ما بعد الطبيعة ؛ لأنه لم يكن يعرف من هذا الكتاب سوى المقالات العشر الأولى .

(د) ويختلف تجوهر المخلوقات فى الأرواح عنه فى الماديات . فالأرواح صور خالصة أو عقول مفارقة ، وجيوم أول من ذهب إلى هذا رأى بين مفكرى القرن الثالث عشر ؛ وكان اللاهوتيون من قبل يؤلفون كل مخلوق من هيولى وصورة ، فرد عليهم بأنهم يجهلون مبادئ فلسفة أرسطو وشرح ابن رشد عليها ، وهى تبين ما كان قد أثبتته بؤيس من أن لا مادة إلا فى الجواهر الجسمية

ولكن جيوم يضع من الصور الجوهرية في كل موجود جسمي بقدر ما له من كمالات متباينة ، خلافاً لما يقرره أرسطو ووفقاً لما تضعه الأفلاطونية .

٦٣ - النفس الإنسانية :

(أ) ليست النفوس الإنسانية صادرة عن العقل الفعال أو عقل فلاك القمر كما يقول ابن سينا ، ولكنها مخلوقة من الله مباشرة . أما ماهية النفس ونوع اتصالها بالجسم ، فلا تخلو أقوال جيوم فيهما من اضطراب : فهو يعرف النفس بعبارة أرسطو (وهي أنها كمال أول لجسم طبيعي آلي) ويقول إنها الصورة الجوهرية للجسم ، ثم يشبه اتحادهما باتحاد القيثارى بالقيثارة كما فعل أوغسطين آخذاً عن أفلاطون . على أنه يعتبر هذا الاتحاد طبيعياً أسوة بأوغسطين أيضاً لا قسراً كما يرتقى أفلاطون وأفلوطين . ومع قوله تعدد الصور الجوهرية حيث توجد كمالات مختلفة ، ينكر تعدد النفوس في الإنسان ويقول بنفس واحدة روحية ، فيعود إلى أرسطو ويخالف عامة الأوغسطينيين لمعهده .

(ب) وهو يذهب إلى أن النفس تدرك ذاتها ، ويأخذ من ابن سينا الدليل على ذلك ، وهو دليل وارد مرتين في كتاب الشفاء (م ١ ف ١ ، م ٥ ف ٧) مرة في كتاب الإشارات (ص ١١٩ من طبعة لندن) حيث يقول ابن سينا : « أرجع إلى نفسك وتأمل . . . هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك . . . ولو زعمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها العقل والمهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والمهيئة لا تبصر أجزائها ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق ، وجلستها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت لإنيتها » . هذا الدليل يتفق مع الأفلاطونية ومعروف بدليل الإنسان الطائر ، وجيوم يستنبط منه بساطة النفس ، ويستدل بالبساطة على امتناع تعدد القوى في النفس ، فلا يعترف إلا بتعدد الأفعال . النفس تدرك ذاتها واحدة بسيطة وأنها هي التي تحس وتدرك وتريد . ألسنا نضيف لله صفات دون أن نعتبرها زائدة

على الذات الإلهية ؟ كذلك الحال في النفس .

(ج) وفي مسألة المعرفة يعارض جيوم نظرية التجريد الأرسطوطالية بنظرية الإشراق الأوغسطينية ، فيقول لو كان العقل يجرد المعقول من المحسوس لكان المعنى جزءاً من الصورة المشخصة وهما في الحقيقة متمايزان ولا يبقى للعقل ميزة خاصة . إن للصورة المعقولة التي نعرف بها الماديات ، والمبادئ التي نحكم بها عليها ، قيمة مستقلة عنها ، فلا يمكن أن تتولد عن معرفتها . وليس بصحيح أن إدراك العقل مقصور على الكلي ، فإن النفس تعرف ذاتها وهي موجود جزئي ، وتعرف أفعالها وهي جزئية ، وهذه المعرفة تدل على أن باستطاعة العقل إدراك موجودات جزئية ، الموجودات الروحية على الأقل . بل يجب أن يقال إن من طبيعة العقل إدراك الجزئي ، غير أن الخطيئة الأصلية أوهنته حتى لم يعد يرى المعقولات إلا كما يرى البصر الأشياء من بعيد . ويجب أن يقال إن الله يشرق المعاني والمبادئ على العقل فيدركها العقل . ومعنى الإشراق إخصاب النفس بحيث تصير المعاني والمبادئ فيها بالقوة . فتدركها بالفعل حالما تتأثر بإدراك حسي ، وذلك هو المعنى الوحيد لقول أرسطو إن النفس لا تتعقل دون صور خيالية . فالعقل منفعل وفاعل ، يفعل بعد أن ينفع بالإشراق أو الإخصاب الإلهي . ولا حاجة إذن إلى وضع عقل فعال من دون الله سواء داخل النفس كما يفعل أرسطو أو خارجها كما يفعل ابن سينا : أما داخل النفس فلأن النفس بسيطة فلا يتعدد فيها العقل ، وأما خارج النفس فلأن التعقل فعل النفس ذاتها ، وإن الوجدان لا يدل على ما يقوله ابن سينا من أن التعقل يتم بتوجه النفس إلى العقل الفعال المفارق والاتحاد به كلما أرادت أن تتعقل .

(د) فنحن هنا إليزاء فكر أوغسطيني تلقى فلسفة أرسطو وشرحه فيز فيها بين ما يقبله وما لا يقبله . وراثته المسيحية ، ومنهج النقاش والبرهان . وقد جاءت محاولته في مسألة المعرفة مثالا لما سعى بالأوغسطينية الضاربة إلى السنيوية : أخذ عن ابن سينا المعنى المجرد الكلي ، ولم يكن أوغسطين أعاره انتباهاً كافياً ، وأخذ عنه إشراق العقل الفعال للمعاني المجردة الكلية ، فأضاف هذا الإشراق

إلى الله ، وكان أوغسطين وضع الإشراق كمدد يؤيد العقل في الحكم الكلي
الضروري . وسنصادف محاولات أخرى من هذا القبيل إلى أن يتناول هذه
المسألة وغيرها القديس توما الأكويني ويحلها جميعاً على مقتضى الأرسطوطالية
الحالصة .

الفصل الرابع

ألكسندر أوف هاليس

(١١٧٥ - ١٢٤٥)

٦٤ - حياته ومصنفاته :

(أ) إنجليزى تلقى الفنون فاللاهوت بباريس ، ثم علم الفنون بجامعة
سبين طويلة وهو كاهن ، إلى أن انضم إلى الفرنسيسكيين فكان أول شاعرا
لكرسى اللاهوت المخصص لهذه الرتبة بالجامعة .

(ب) له « مجموعة لاهوتية » ضخمة مهوشة لم تدرس بعد الدراسة الوافية .
ونحن نذكر هنا المعروف المشهور عنه فنقول أولا إنه كان مطلعاً تمام الاطلاع
على جميع كتب أرسطو تقريباً ، وعلى الفلاسفة الإسلاميين ، وبخاصة ابن سينا
يمتدحه تارة وينقله أخرى . وما يأخذ عليه قوله بأزلية العالم ، وبصدور
الموجودات بعضها عن بعض لا عن الله رأساً ، وبأن عن الواحد لا يصدر إلا
واحد ، ويلاحظ بهذا الصدد أن ابن سينا يجعل كثرة الأشياء السفلية تصدر
عن عقل فلك القمر ، فيضيف للوسيط قدرة أعظم من القدرة التى يضيفها لله .
وعلى العموم يرى ألكسندر « أن أوغسطين وأنسلم أجدر بالتصديق من أرسطو » .

٦٥ - أهم آرائه :

(أ) وهو يعنى ببيان تركيب الخليفة فيميز بينها وبين الخالق البسيط من
كل وجه . الخليفة ، روحية وجسمية ، مركبة ثلاثة أنواع من التركيب : أولا
من قوة وفعل ؛ ثانياً من الماهية المجردة (كالإنسانية مثلاً) والهووية الشخصية
(كسقراط) ؛ وثالثاً من هيولى وصورة . وليست الهيولى الروحية والهيولى

الجسمية متجانستين : فإن الهوى الجسمية السماوية خاضعة للحركة المكانية فقط والهوى الجسمية الأرضية خاضعة لها وتتغير الجوهرى أى لاكون والفساد ، بينما الهوى الروحية منزّهة عن هذين النوعين من التغير . أما الصورة فتكثر فى كل مخلوق بتكثر كمالاته .

(ب) وهو يتصور النفس الإنسانية جوهرًا متأزراً من الجسم ، مركبة من هوى روحية وصورة ، بينما الجسم مركب من هوى جسمية وصورة ؛ غير أنهما متصلان اتصالاً وثيقاً مباشراً لأن النفس مرتبة للجسم بالطبع . وهو فى كل هذا تابع لأوغسطين . ولكنه يتابع أرسطو فيقول بتأيز قوى النفس وأفعالها من جوهر النفس ، فيفصل عن الأوغسطينيين فى إحدى قضاياهم الرئيسية ، ويعال رأيه تعليلاً عميقاً فيقول إن الذات والفعل شيء واحد فى الله فقط ، ويجب أن يتأيزا فى المخلوقات وفقاً لأنواع الأول من أنواع التركيب .

(جـ) وهو أوغسطينى حين يضيف للنفس ثلاث قوى دراجة لكل منها موضوع خاص : النطق ratio وموضوعه العالم المحسوس والأحكام المتعلقة به ؛ والعقل intelligentia وموضوعه الأرواح المخلوقة ؛ والفهم intellectus وموضوعه الله والمثل الدائمة . ثم يلحق بالنطق نظرية أرسطو فى التجريد فيقول إن معانى الجسميات هى وحدها المجردة بفعل العقل ، ويجعل العقل الفعال لصورة النفس ، والعقل المنفعل لهيولها ، ويضعهما فى النفس لا مفارقين ؛ إذ كيف يكون الله خلق النفس على صورته ومثاله دون أن يمنحها القدرة على التعقل ؟ غير أن العقل الفعال ليس فعالاً بذاته وهو مخلوق ، فهو مفتقر إلى إشراق إلهى يحركه فيحرك هو العقل المنفعل . أما المعرفتان الثانية والثالثة فموضوعاتهما مفارقة للمادة بالذات ، فهما راجعتان إلى قوتين أخريين مفتقرتين هما أيضاً إلى الإشراق الإلهى . وهذا مثال آخر للمزج بين أوغسطين وأرسطو ، أو لتكامل الأول والثانى .

الفصل الخامس

القديس بونافتورا

(١٢٢١ - ١٢٧٤)

٦٦ - حياته ومصنفاته :

(أ) إيطالي . فرنسكي . تلمذ لألكسندر أوف هاليس ، وعلم بجامعة باريس ، ثم انتخب رئيساً عاماً للرهبنة وهو في السادسة والثلاثين ، وكان قد عين كردينالاً في السنة السابقة عليها .

(ب) له كتب فلسفية ولاهوتية وصوفية . أهمها : شرح على « أحكام » بطرس اللومباردي هوتوين درسه بالجامعة ، ورسالة في « سبيل النفس إلى الله » ، وأخرى في « إرجاع الفنون إلى اللاهوت » أى إخضاعها له كآلات أو وسائل .

(جـ) أوغسطين مرجه الأكبر ، ويجمع إليه ديونيسيوس وأنسلم . وتبعاً لهذا الاتجاه يفضل أفلاطون على أرسطو : أفلاطون « حكيم » وأرسطو « عالم » . وفي الأفلاطونية العلم هو المعرفة الاستدلالية للطبيعيات المدركة للأشياء الروحية الدائمة . والحكمة المثلث عنده لاهوتية صوفية : فهمة الفلسفة معاونة اللاهوت والتكامل به ، ومهمة اللاهوت التوجه إلى التصوف والانتهاى إلى الجذب . أما الاجتزاء بالفلسفة فإنه يشوه وجه الحقيقة الكلية ، ولا يدع للعالم سوى قيمة طبيعية بحتة ، في حين أن الفيلسوف المسيحي لا يسهه إلا أن يرى امتناع تعقل العالم تعقلاً كاملاً بغير إرجاعه إلى الله علته الفاعلية والنموجية والغائية . فالفلسفة الحقّة تتخذ من دراسة الله نقطتها المركزية . وفي الواقع أن النظر في المعرفة الإنسانية وفي العلم يؤدي بنا إلى الله ضرورة .

٦٧ - المعرفة :

(١) للنفس معرفتان أو عقلان: عقل أدنى وعقل أعلى . فهي تتجه بجزئها الأدنى نحو المحسوسات ، وبجزئها الأعلى نحو ذاتها ونحو الله . ليست كل معرفة آتية من الحواس . وإذا كان أرسطو قال إنه ليس يوجد في العقل إلا ما سبق وجوده في الحس ، فيجب أن - يقصر هذا على الأشياء التي توجد صورها في النفس على نحو مجرد وليست هي مجردة في حقيقة وجودها . العقل المنفعل يتجه إلى الصور الخيالية ، ويمجد بمعونة العقل الفعال ، فيقدم المعاني للعقل الفعال يتأملها . (فبؤافتورا يصطنع نظرية العقلين ليكمل بها مذهب أوغسطين في معرفة الماديات ، أى يفسر ما لدينا عنها من معان مجردة ، ولكنه يفهم فعل التجريد فهماً خاطئاً إذ يخلط بين الوظيفتين المجردة والمتعلقة) . وهو يضع العقلين في النفس ويقول : صحيح أن الله هو النور الذي ينير كل إنسان ، وأنه الفاعل الأول في كل فعل مخلوق ، ولكن النفس ليست منفصلة فحسب ، فإن الله منح كل مخلوق قوة فاعلية يحقق بها فعله الخاص . هنا عن العقل الأدنى .

(ب) أما العقل الأعلى فوضوعه الأشياء المارقة للمادة بالطبع ، كالله وصفاته ، والنفس وأفعالها ، وكيف يسبق لهذه الأشياء وجود في الحس ؟ كذلك يقال في مبادئ التعقل : هناك مبادئ تطبق على المحسوسات ، حدودها مكتسبة بالحس ، ولكن النسبة بين الحدود تدركها النفس من تلقاء ذاتها ، فهذه مبادئ فطرية بالإضافة فقط . وهناك مبادئ عقلية بحتة ، ترجع إلى العقل الأعلى من حيث حدودها والنسب بينها ، مثل أنه يجب احترام المبدأ الأول (الله) فوق كل شيء ، ويجب تصديق الله الحق بالذات ، ويجب إثبات الخير الأعظم على كل خير . هذه المبادئ يدركها العقل في النفس حالماً يتوجه إليها ، فهي فطرية إطلاقاً . وهي أعلى من النفس ، يحكم بها العقل ولا يحكم عليها ؛ وليس أعلى من النفس سوى خالقها ، فهذه المبادئ مطبوعة في النفس من الله ودالة عليه .

(ج) وإذا حللنا أفعالنا العقلية ، نظرية وعملية ، وجدناها تنتهى إلى الله كذلك . فمن جهة النظر نتهى إلى الله فى التصور والحكم والاستدلال . أما التصور فهو إدراك حد الشيء ، وكل حد فهو بمعان أعم من المحدود ، فما يزال العقل يرتقى فى سلم المعانى حتى يصل إلى أعلاها وأعماها وهو معنى الموجود بذاته ، وعلى ذلك فالله « المعلوم الأول » ولسنا نعلم موجوداً تمام العلم ما لم نرجع حده إلى معنى الموجود المطلق . (هنا يخلط بوناقتورا ، كما خلط الأيليون من قبل ، بين الموجود بالإجمال ، وهو معنى مجرد غير معين ، وبين الموجود بالذات أو واجب الوجود المعين فى ذاته تمام التعيين والذي لا نعرف وجوده إلا بالدليل) . وأما الحكم فهو العلم بأن القضية حقيقة ثابتة ، وأما الاستدلال فهو العلم بأن النتيجة لازمة ضرورة عن المقدمتين : ولكن المحسوسات متغيرة لا تثبت على حال ، ولا تبرر ضرورة الزوم ، وعقلنا أيضاً خاضع للتغير معرض للخطأ ، فيجب أن تقوم الحقيقة والضرورة على ما للأشياء من حقيقة ضرورية فى الله نموذجها . (وهنا أيضاً يخلط بوناقتورا ، فلو أنه فهم نظرية التجريد على وجهها لرأى أن العقل إذ يستبعد الأعراض المتغيرة ويستبقى الماهية المجردة يحصل على شيء ثابت ضرورى) . هذا من جهة النظر .

(د) أما من جهة العمل ، فإن العقل حين يبحث عن خير الوسائل لتحقيق غاية ما ، أى عما هو أقرب إلى الخير الكامل ، فهو حاصِل بالضرورة على معنى الخير الأعظم منطبعاً فيه . (ولكن الحق أن معنى الخير الأعظم مجرد من الخيرات الجزئية ، مثل معنى الموجود بالإجمال المجرد من الموجودات الجزئية ؛ أما الخير الأعظم بالذات أو الله ، فلا نحصل عليه إلا بالاستدلال) .

(هـ) والنتيجة التى يخرج بها بوناقتورا من هذا المبحث هى أن العقل الإنسانى متصل بالحقيقة الدائمة . بيد أنه ينبه على أن هذا الاتصال ليس اتصالاً بذات الله أو رؤية مباشرة ، كما سينهب إليه مالبرائش وأتباعه ، وإنما هو اتصال بفكرة الله المنطبعة فى النفس ، أو إلهاد الله للنفس إعداداً ذاتياً بملكة

أو هيئة تؤهلها لهذا الإدراك . متى كانت فكرة الله مدركة في النفس على هذا الوجه ، أى باعتبارها الأساس الذى تقوم عليه أفعالنا العقلية ، كانت هذه الفكرة موضوعية ، ولقى دليل أنسلم التأييد الذى يعوزه . هكذا ظن يونافثتورا ، وقد اصطنع بالفعل دليل أنسلم ، واعتقد أن الإيمان بوجود الله فطرى ، وأن التدليل على هذا الوجود مجرد تفسير لإيماننا به . ولكن إذا تبين أن أفكار الموجود والخير والضرورى والكامل مكتسبة بالتجريد ، فلئها تظل مجرد فكر ولا تدل على وجود واقعى .

٦٨ - العالم :

(أ) يقول يونافثتورا : أنكر أرسطو وجود المثل في الله كأن المحسوسات موجودات مطلقة غير مخلوقة . وهذا خطأ أساسى قاده إلى أخطاء أخرى ، فأنكر عناية الله بالعالم ، والحساب بعد الموت ، وقال بأزلية العالم ، وبأن الأخلاق في غير حاجة إلى الخير الأعظم بالذات . وقد نلتبس له العذر فيما ذهب إليه ، ولكن مما يؤسف له أن أتباعه ، لما رأوا عبقريته في سائر الموضوعات ، لم يصدقوا أنه أخطأ في هذه النقطة فجروا وراءه . على أن مذهبه باطل من ثلاثة أوجه .

(ب) أما أولاً ، فلأن طبيعة العالم مغايرة لطبيعة الله ، فالعالم لم يصدر عن الله بالطبع ، بل صدر بالإرادة . وهذا يحتم القول بوجود مثل المخلوقات في الخالق . وما دام العالم لم يصدر عن ذات الله فقد أوجده الله من العدم ، وما كان لأحد أن يضع المادة إلى جانب الصانع كبداً مستقل عنه . (وهنا يظن يونافثتورا أن الإيجاد من العدم يعنى الإيجاد بعد لا وجود وأن حرف « من » تلزم عنه علاقة تقدم وتأخر ، فإذا عنيئاً لإيجاداً أزلياً غير مسبوق بعلم وقعنا في تناقض ؛ كأنه يجعل للعدم وجوداً خاصاً قبل وجود العالم ، وحقيقة المراد بالعدم انتفاء مادة سابقة) . وأما ثانياً ، فلأنه لما كان العالم متغيراً كان معنى أزليته ازدياد

اللانهاية بدوامه ، وإن عدد دورات القمر مثلاً أكبر من عدد دورات الشمس اثنتي عشرة مرة ، وليس يعقل التفاوت في اللانهاية ؛ ثم كيف وصل العالم إلى الآن الحاضر وليس له طرف أول وليس يمكن عبور اللانهاية ؟ ولقد كان أرسطو متجنباً على أفلاطون في نقد قواه بيده الزمان ، وهو قول يلوح أنه تفرد به في العصر القديم . وأما ثالثاً ، فلأن من الممتنع وجود عدد لامتناه بالفعل ، ولو كان العالم أزلياً لوجد عدد لامتناه من بنى الإنسان ، ولكان يوجد الآن عدد لامتناه من النفوس الخالدة ، وهذا خلف . فيلزم الإقرار باستحالة مساواة العالم لله في الأزل . (وإلى هذه النتيجة أراد أن يصل بوناقتورا ظاناً أن القول بأزلية العالم قول باستقلاله عن الله ، وسنرى القديس توما الأكويني يميز بين القولين ، ويرد على حجج أنصار الحدوث والقدم على السواء) .

(حـ) ونجد عند بوناقتورا سائر الآراء المشتركة بين الأوغسطينيين : تركيب المخلوق أيّاً كان من ماهية وجود ، ومن هيولى (جسمية أو روحية) وصورة ، ومن صور متعددة بتعدد الكالات ؛ وعدم التمايز بين النفس وقواها ، وانطواء الهيولى على أصول بذرية ، وإلا أضيفت للمخلوقات قدرة خالقة هي لله وحده ، ولزم أن الطبيعة تحدث شيئاً من لا شيء . وقد كان لنظريته في المعرفة أثر قوى حتى لنقول إن ديكرت وإن مالبرانش وأتباعه أقرب إليه منهم إلى أوغسطين . ومذهبه في جلته قوى محبوك الأطراف تتألق فيه مواهب عالية من حرارة الروح وهو الفكر وجمال الأسلوب .

الفصل السادس

روبرت جروستيت

(١١٧٥ - ١٢٥٣)

٦٩ - حياته ومصنفاته :

(أ) ننتقل من باريس إلى أكسفورد ، وننتحدث عن أستاذ كان أول ممثل بارز للعلم التجريبي في العصر الوسيط ، ومن واضعي أسس العلم الحديث بمناهجه ونزعاته . كان أستاذاً بالجامعة فديراً عليها ، فنظم الدراسة فيها مسترشداً بالبرامج الباريسية ؛ وكانت له علاقات متصلة ببعض الأساتذة الباريسين . ثم عين أسقفاً على لنكولن .

(ب) كان مترجماً وشارحاً ومؤلفاً . نقل من اليونانية كتباً دينية ، وأعاد نقل كتابي الأسماء الإلهية واللاهوت الصوفي لديونيسيوس ، ونقل عن أرسطو كتاب السماء ، وكتاب الأخلاق النيقوماخية ، ولم يكن نقل إلى اللاتينية من قبل . وله شروح على ديونيسيوس ، وعلى التحليلات الثانية ، والأغاليط ، والسماع الطبيعي ، والأخلاق النيقوماخية . وقد ألحق بهذا الكتاب الأخير تعليقات على المعجم اليوناني والأجرومية اليونانية لتوضيح ترجمته وتبويرها . وله رسائل في الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة والنفس .

٧٠ - مذهبه :

(أ) كانت عنايته بأرسطو عناية العالم المطلع فحسب ، فقد كان أوغسطينياً ، خالف أرسطو في أصول جوهرية ترجع إلى مسألة المعرفة ، وإلى منهج العلم الطبيعي ، وإلى العلم الطبيعي نفسه - ففي مسألة المعرفة يأخذ على

مذهب أرسطو أنه يتصور الروحيات بصور حسية لاعتمادها على العقل الاستدلالي وحده لا على قوة أخرى دراجة للروحيات ، بالعقل الاستدلالي يبرهن الأسطوطاليون على وجود الله والعقول والنفس ، فإذا ما أرادوا أن يتصوروها « لم يروها إلا خلال التصورات الجسمية » . مثال ذلك أنهم « عرفوا بالاستدلال أن السرمدية بسيطة لا تتجزأ ، ثم لم يدركوها إلا بصورة خيالية هي الامتداد الزماني » . هذا خطأ أساسي جرهم إلى أضاليل شتى كأزلية الحركة والزمان ، ومن ثمة أزلية العالم . فيجب القول بقوة أخرى في الإنسان تترك الروحيات . أما عبارة أرسطو القائلة « من فقد حساً فقد علماً » فهي صحيحة في حال الإنسان بعد سقطة آدم لا إطلاقاً . وأما التجريد فجعله العلم بالمحسوسات لا العلم بالمعقولات .

(ب) وكان مثال العلم عنده وعند أساتذته أكسفورد ، كتاب المناظر للحسن بن الهيثم . لذلك هو يستخدم الأسلوب الرياضي في التدليل ، ويعتقد أن الرياضيات وحدها تفسر الظواهر الطبيعية ، أي « أن علل هذه الظواهر يمكن أن تكون خطوطاً وزوايا وأشكالاً » لأن الطبيعة تعمل بأقصر الطرق ، تبعاً لمبدأ الاقتصاد والكمال ، وأقصر طريق هو الخط المستقيم . بهذا المنهج الرياضي تصير العلوم الطبيعية علوماً برهانية — وهذا يعني أنها تصير آلية تفسر الظواهر بالعلل الفاعلية دون العلل الصورية والعلل الغائية الملحوظة عند أرسطو .

(ج) وهو يضع علماً طبيعياً آلياً يقوم على نظرية النور المعروفة عن الأفلاطونية الجديدة ، والتي اصطنعها أوغسطين وأوغسطينيون . فيذهب إلى أنه لما كان الله النور بالذات ، كانت الموجودات أنواراً بالمشاورة ، مركبة أول ما تتركب من الهوى والصورة الجسمية ، ثم تقبل باقي الصور على حسب درجتها في سلم الوجود ، والصورة الجسمية نور . والنور جوهر غاية في اللطافة يقارب اللاجسمي ، خصائصه أنه يتولد بذاته أبداً ، ويتنشر في الهوى فيمدها في الأبعاد الثلاثة ويولد الكم ، ويعطي الجسم خصائصه من جمال ولون وفعل . . . وانتشاره دائري فجأتى حول نقطة مركزية يتكاثر عندها ويتداخل عند المحيط ،

سواء في جملة العالم وفي كل جسم جسم . وهكذا حدث العالم : تكون الجلد حين بلغ النور الغاية من التخلخل ، وعكس الجلد نوراً على مركز العالم ، ومن هذا النور المنعكس تكونت الأفلاك التسعة واحداً بعد آخر على التوالي حتى فلك القمر ، ثم أفلاك العناصر ، النار فالهواء فالماء فالتراب ، بحيث تجتمع في الأرض آثار الأفلاك العلوية وتتركز فيها .

(د) والنفس الإنسانية نور أسمى من نور الأجسام ؛ وهي منتشرة في الجسم كله ، ولكنها لا تنفعل به إذ لا يتفعل الأعلى بالأدنى . لذا كان الإحساس والفكر فعلين للنفس ذاتها . ولا تمايز بين النفس وقواها . والرباط الذي يربط النفس بالجسم نور . والإدراك فعل من طبيعة نورية . والعلم الإنساني إشراف من النور غير المخلوق نرى به حقائق الأشياء . كذلك قال بوناقتورا بنور هو في ذاته صورة كاملة ، ويتفاوت مرتبة بتفاوت مراتب الوجود ، حتى يصل إلى أدنى مظهره الذي هو النور المدرك بالحس . وهكذا تبدو الخليفة كأنها إشعاع النور الإلهي ، ومثل بوناقتورا أيضاً يؤول العالم تأويلاً روحياً قائماً على الخلط بين الحقيقة والمجاز . ولكن استخدام نظرية النور يسمح لروبرت جروسيت بتطبيق المنهج الرياضي في دراسة الطبيعيات ، ففي كان النور جوهر الأشياء ، وكان فعله آلياً متمشياً على قوانين رياضية ، كانت الطبيعة خطوطاً وزوايا وأشكالاً ، حتى في علم الحياة ، بل في الإحساس ؛ وبوناقتورا لم يؤسس علماً طبيعياً .

الفصل السابع

روجر بيكون

(١٢١٤ - ١٢٩٤)

٧١ - حياته ومصنفاته :

(أ) بعد أن درس بأكسفورد قصد إلى باريس وأقام بها ست أو ثمانى سنين ثم عاد إلى أكسفورد وعلم بها ، واضطر إلى الكف عن التعليم لأنه كان يدخل السحر والتنجيم في عداد العلوم التجريبية ، ورجع إلى باريس . وظل طيلة حياته مصراً على رأيه هذا ، ومن ثمة كان موضع ريبة عند رؤساء رهبته (الفرنسيسكانية) .

(ب) له شروح على الطبيعيات وما بعد الطبيعة لأرسطو ، وعلى كتاب العلل لأبروقلوس ، هي ثمرة تعليمه بأكسفورد ، ثم طلب إليه البابا وكان يعرفه ويعطف عليه قبل ارتقائه الكرسي الرسولى ، أن يدون آراءه ، فوضع « الكتاب الأكبر » وهو أهم مؤلفاته مقسم إلى سبعة أقسام : أسباب أخطائنا ، العلاقة بين الفلسفة والعلوم وبين اللاهوت ، علم اللغة ، الرياضيات ، علم المناظر أو البصريات ، العلم التجريبي ، الفلسفة الخلقية . وبعد ذلك وضع « الكتاب الأصغر » ضمنه بعض موضوعات الكتاب الأكبر وبحثاً في الكيمياء ، ثم « الكتاب الثالث » ردد فيه بعض ما أثبتته في الكتابين السابقين وزاد مسائل علمية جديدة . وفي آخر حياته دون « موجز دراسة اللاهوت » .

(ج) هو أوغسطينى يحمل للاهوت المقام الأول ، ويصطنع جميع قضايا المدرسة الأوغسطينية ، فلا نكرها هاهنا ولكننا نذكر له رأياً خاصاً في الكليات . ذلك أنه يستتج من نظرية تعدد الصور في الجزئ الواحد ، أن الصور تؤثر في

عقل الشخص العارف مباشرة فيلزمها مجردة ، بحيث تنتفي الحاجة إلى عقل فعال مجرد — وهذا عود إلى الوجودية القديمة كما صادفناها بنوع خاص عند جيوم دى شامبو . فيصير معنى الإشراق الإلهي عنده أنه المدد الذي يبذله الله للإنسان في فعل المعرفة لا يختلف عن المدد الذي يبذله لجميع المخلوقات في جميع أفعالها . وبهذا المعنى يقال إن الله العقل الفعال وإنه نور عقلنا .

(د) وعلى الرغم من تصديه لشرح أرسطو لم يحط به إحاطة كافية ولم ينفذ إلى مقاصده . كان يعيب الترجمات اللاتينية لكتبه ويقول « خير للابن أن يجهلوا أرسطو من أن يعرفوه عن طريق تلك الترجمات » ثم يخطئ هو في علمه به حتى يضيف إليه القول بالتالوث والخلق وحدث العالم ! وقد وقف على الكتب الإسلامية وأفاد منها ، وبخاصة كتب ابن سينا والحسن بن الهيثم . كان أعرف معاصريه بحياة ابن سينا ومصفاته ، وهو يقدمه على ابن رشد ويعتبره أول اسم كبير بعد أرسطو و « أهم شراحه » و « زعيم الفلسفة » . ولكنه يأخذ عليه قوله بأزلية العالم ، ويصلور الموجودات بعضها عن بغض . ويذكر أن ابن سينا وضع مذهبه الخاص في « الفلسفة المشرقية » بعد أن دوى للعامة كتاب الشفاء . وينقل عنه في الطب . وينقل تجارب الحسن بن الهيثم في المناظر .

(هـ) وهو يمتاز بشعوره القوى بأهمية التجربة وضرورتها . وما أكثر ما نعى على أهل عصره ، وبخاصة أساتذة باريس ، عدم عنايتهم بالطريقة التجريبية وصرح بأن هذا التقصير سبب جهل المتقنين بجميع أسرار العلم تقريباً ، وأكبر الأسرار ؛ وفي هذا الباب يعترف بالفضل عليه لعدة علماء ، أهمهم أو أعرفهم لدينا رجلان : أحدهما أستاذه جروستيت علمه ضرورة الرياضيات للعلوم . والآخر بيير دى ماريكور الفرنسي عرفه ضرورة التجربة لتكميل المنهج الرياضي فقد كان يقول : « إن الفلسفة الطبيعية والرياضيات لا تكفي لتصحيح الأخطاء في العلوم ، بل يجب أن يجمع إليها المحرب المهارة البدوية في إجراء التجارب » فيسميه بـ « رب التجارب » . ولا نعلم عنه سوى أن له كتاباً في المغناطيس

بقى خبر كتاب فى موضوعه إلى أوائل القرن السابع عشر ، ورسالة فى « تركيب جديد للأسطرلاب » . يضاف إلى هذين الرجلين المؤلفون اليونان والعرب الذين قرأ كتبهم منقولة إلى اللاتينية .

٧٢- المنهج العلمى :

(أ) يمحصر بيكون وسائل المعرفة فى ثلاث وهى « النقل والاستدلال والتجربة ؛ أما النقل فلا يولد العلم ما دام لا يعطينا علة ما يقول ، وأما الاستدلال فلا نستطيع أن نميز به القياس البرهانى من القياس المغالطى إلا إذا أيدت التجربة نتائجها ، فهى التى تظهره للعيان » . ويرتب الدراسة على النحو التالى : الرياضيات فالعلوم الطبيعية ، فالفلسفة ، فالأخلاق ، فاللاهوت أو الحكمة الكلية التى تلتقى فيها جميع العلوم .

(ب) خاصية الرياضيات أنها فن البرهان . ولذا يتوقف المنطق عليها ؛ إذ فيها دون سواها نعرف ما المبادئ أو الأصول ، وما النتائج ، وما البرهان الحق الذى يبين العلة الذاتية الضرورية . بدونها لا تفهم العلوم ولا تعلم ، فهى ضرورية للغاية فى تكوين العلم . والأمر واضح فى الظواهر الفلكية ؛ ولا كانت الظواهر الأرضية تابعة للكواكب ، فيحتج فهم ما يجرى على الأرض إذا جهلنا ما يجرى فى السموات . وفوق ذلك ، كما بين جروسيت ، من المحقق أن جميع الأفعال الطبيعية تتم وتنتشر وفقاً لخصائص الخطوط والزوايا والأشكال فإذا لم تستعن العلوم بالرياضيات كانت مجموع ظنون وأخطاء .

(جـ) والسبب فى وضوح الرياضيات أنها تستخدم ضرباً من التجربة ؛ إذ تبين الحقيقة للحواس فى أعداد وأشكال فتجعلها محسوسة . على أن التجربة فيها ناقصة لأنها لا تظهرنا على الحقيقة فى جزئيتها ، فلا بد من تكميلها بالتجربة التى تفقنا على الظواهر فى ذاتيتها ، فتولد فى النفس يقيناً أقوى من يقين الاستدلال • لنفرض رجلاً يبرهن بحجج سليمة على أن النار تحرق ، فإذا كان سامعه لم ير

النار قط فهو لا يقتنع ولا يتجنب النار ما لم يضع فيها يده أو شيئاً آخر . إن الاستدلال يلزم فقط بتسليم النتيجة ، والتجربة تقنع بصحتها . والبرهان الذى يقول أرسطو إنه يولد العلم ، يجب أن يفهم على أنه البرهان المقترن بالتجربة ، لا مجرد البرهان .

(د) . والتجربة وظيفتان هاتحقيق النتائج التى تصل إليها العلوم بالاستدلال واستكشاف حقائق جديدة ، فتنهى إلى تكوين علم قائم برأسه ، لا يرجع لعلم من العلوم المعروفة ، هو العلم التجريبي *Scientia experimentalis* (وهذه أول مرة يظهر فيها هذا الاسم) ويدل على علم يتحولنا ساطناً على الطبيعة بأن يتيح لنا عمل كل ما تعمله الطبيعة وكل ما يعمل الفن عما كيا الطبيعة . ووسيلته الاستقراء أى الملاحظة وإجراء التجارب بحيث يتألف من جملتها القانون الكلى . وتستخدم فى ذلك جميع الحواس ، وبخاصة البصر . وتمتاز التجربة العلمية على التجربة العادية بأنها تستعين بالآلات ، كالكرة والمزولة والأسطرلاب فى علم الفلك ، ولا تقتصر على ملاحظة الظواهر الواقعة ، ولكنها تعمل على إيجاد ظواهر بعد تخيلها وعرضها على العقل ، فإن العقل يساعد الطبيعة بالفن . فالمجرب يطهر ويقطر ويحرق ويحلل ، وينوع تجاربه « إلى غير حد » ليضاهى بين مختلف الحالات التى تحدث فيها الظاهرة الواحدة ؛ فإذا كان يبحث عن علة قوس قزح مثلاً قارن بين ظهوره على البلورات ، وظهوره على المياه المتدفقة من الطواحين « هكذا على أنحاء لا تحصى طبيعية وفنية » . ويذكر منها سيكون تجارب وردت فى كتاب الآثار العلوية لأرسطو (م ٣ ف ٤) .

٧٣ — العلوم وفوائدها :

(١) هذا العلم ، بوسائله المذكورة ، فى غير حاجة إلى تبرير عقلى ؛ إنه يبرر نفسه بما يتحول الإنسان من سلطان على الطبيعة . وهذا السلطان يبرر نفسه بفائدته فى خلاص الإنسانية وفوز المسيحية . فما يعمل بمحاكاة الطبيعة وتسخير قواها : حمامات ساخنة تحتفظ بسخونتها بغير نار ، مصابيح تضيء

باستمرار دون تجديد وقودها ، مواد ملتهبة تهلك جيئاً يأكله في طرفة عين ، مواد متفجرة تحدث دويّاً هائلاً وأضواء شديدة ، مساحيق تهلك الحيوانات السامة للحال ، مرايا ترسل على العدو أشعة محرقة ، وأخرى ترسل سحباً مسمومة ومرايا سحرية ، وأخرى تكثر الصور أو تكبرها أو تصغرها للغاية ، آلات وأدوات توفر للناس الراحة وترفع عنهم ، سفن بلا مجاديف ولا أشعة يدفعها شخص واحد فتجري بقوة وسرعة لا تبلغ إليها سفننا ولو كانت غاصة بالمجذفين ، مركبات شديدة السرعة تجرى بذاتها دون أن يجرها حيوان ، آلات طائرة يحرك الإنسان أجنحتها كما يفعل الطير ، آلات للغوص في أعماق البحر دون التعرض لأي خطر ، آلات لرفع الأثقال الضخمة بسهولة ، جسور تقام على الأنهر دون أعمدة تستندها .

(ب) وللعلم التجريبي آيات في الكيمياء والتنجيم والسحر . ليست الكيمياء مقصورة على أنها العلم النظري بالمعادن ، ولكنها أيضاً وينوع خاص علم على يرى إلى تحويل المعادن ، وإيجاد حجر الفلاسفة (ويكفيون بخصيص له أبحاثاً مطولة غامضة) وتركيب إكسير الحياة — ولم لا ؟ إن عمر الإنسان لا يجاوز الثمانين ، ولكننا نستطيع أن نعلم مثل النسر والغراب والثعبان . إن السبب في ضعف الشيخوخة وقصر العمر الإسرار الجسمي والخلقي ؛ وتنقل الوراثة الضعف من جيل إلى جيل ، ولا يستطيع لها الطب سوى مومة ضئيلة ، ولكن الكيمياء العملية تقضي على أسباب الضعف بإكسير الحياة (ويذكر بكون واحداً من تراكيبه في عبارة مهمة لأهمية السر !) .

(ج) أما التنجيم فعلم صحيح من حيث إن حركات الأجرام السماوية علل الأحداث الأرضية . فإذا عرفنا قوانين هذه الحركات استطعنا أن نعرف الماضي والحاضر والمستقبل . وإن التنبؤ بالمستقبل لعظيم الفائدة في تدبير الحياة الخاصة والعامة . والمنهج في علم التنجيم المقارنة بين الأحداث الإنسانية المدونة في التاريخ وبين مواقع النجوم في أوقاتها ، ثم الاعتماد على هذا التقابل لتوقع المستقبل

واختيار الأوقات الملائمة للعمل . فثلا يمكن تعديل أخلاق شعب ما باستخدام التأثيرات السماوية المنتشرة على سطح الأرض لتعديل الجو ؛ أو يمكن إنزال الدهش بجيش كامل بواسطة حجر بسيط نلأثم بينه وبين الأفاعيل العاوية ؛ أو يمكن استبعاد شخص مدى الحياة إذا جعلناه يأكل نباتاً زرع ونما تحت تأثير مواقع معينة من مواقع الشمس .

(د) وأما السحر فعلم كذلك يحصل على نتائج مذهشة بمجرد الكلام . ذلك بأن الأجسام ، بما فيها جسم الإنسان ، ينبعث عنها بخارات نافعة أو ضارة بحسب حال الجسم المنبعثة عنه من السلامة أو الفساد . والنفوس أيضاً ترسل من خلال الجسم بخارات أدق وأفعل من تلك . فإذا ما صدرت عن نفس سليمة ذات جسم سليم إرادة قوية بأن يحدث كذا في الطبيعة ، تحققت هذه الإرادة ، وبخاصة إذا صدرت في أوقات مناسبة من مواقع النجوم ، فاجتمعت إلى تأثيرها تأثيرات السماء . والكلام هو الذى ينشر إرادات النفوس خلال الطبيعة . الكلمة بنت النفس ، بها تأمر النفس الجهاد والحيوان وجسم الإنسان ، بل تأمر النفوس خلال الأجسام ، سواء في ذلك الكلمة المأفوضة أو الكلمة المكتوبة كالأحجية والتعازيم . على أن السحرة ثلاث فئات : سحرة جهلاء دجالون ، وآخرون علماء ولكنهم يستعملون علمهم في سبيل الشر بالانتماء مع الشياطين ! وسحرة علماء يخدمون الدين والأخلاق . فهناك سحر حلال نافع . وكان يكون يلج في هذا النقطة ، ويريد السلطة الكنسية على أن توافقه فيها وترفع عنه الشبهة . على أنه كان يرى أن ليس من الحكمة ترك مزاولة السحر الحلال لأى كان ، ويقول بوجوب قبيد هذا الحق بأن يتخوله البابا رجالاً ممتازين .

(هـ) هذه علوم عجيبة تبدو أفاعيلها كالمعجزات لأنها تفوق ما للطبيعة والفن من سلطان مألوف . فهي سرية بالذات ، ويجب أن تبقى كذلك فتلزن سرّاً وتقتصر على نخبة ؛ لذا يجتهد جميع الإخصائيين في إخفاء علمهم تحت الصور والرموز . والعلم التجريبي السرى رأس العلوم والفنون الطبيعية ، فإن

سلطانه يحقق غاياتنا الكبرى الثلاث : فهو يوفر لنا الخير الأعظم للجسم بالكسبر الحياة ، والخير الأعظم من حيث الثروة بمحجر الفلاسفة ، ويعاون بهذين الخيرين على توفر الخير الروحي للنفس . وهذه الغاية الأخيرة هي الغاية القصوى ؛ لنا يجب أن يكون العلم التجريبي في خدمة الكنيسة يهيئ لها أسباب النجاح في مهمتها الجلى . فإذا استخلمه المبشرون إلى جانب الوعظ والإرشاد ، جنوا منه ثلاث فوائد : الواحدة أن مصنوعاته العجيبة تبدو كالعجرات في نظر الكفار ، فيقولون في أنفسهم : إذا كانت الطبيعة تحدث أمثال هذه العجائب ، فلم لا نخضع عقلنا للحقائق الإلهية ؟ والفائدة الثانية أن هذا العلم يكشف خداع السحر الكاذب الذى تقوم عليه ديانة الكفار . والفائدة الثالثة أنه يغنى المسيحيين عن كثير من الدم والجهد في محاربة الكفار الذين يصرون على كفرهم ، بما يتيح لهم من وسائل وآلات . وإذن فليس يلىق أن يضطلع بالتبشير إلا العلماء من لاهوتيين وفلاسفة ، مخاطبون المستبشرين من الكفار فيكسبون الشعب بواسطتهم ، أو يستكشفون وسائل حربية . إن عالمين أو ثلاثة لخير من جيش ، وهذا درس تعلمه الصليبيون بالتجربة القاسية . فإذا لم يقلد اللاهوتيون والفلاسفة زمام الحكم ، فلا أقل من أن يتخذ الأساقفة والحكام مستشارين منهم ليدبروا المجتمع تدبيراً عقلياً ، كما أراد أفلاطون لمدينته .

(و) وهكذا يمتزج عند روجر ويكون الدين والعام والعمل ، ويأتى بعد النظر مع شىء غير قليل من السذاجة . عاليج كل ما عاجله مفكرو عصره من مسائل لاهوتية وفلسفية ، وزاد عليهم اشتغاله بالعلم التجريبي فدل على سعة اطلاع وحسن إدراك للشروط اللازمة لتقدم العلم . ولكنه لم يساهم شخصياً في هذا التقدم ؛ إذ لم يكن عالماً مجرباً ؛ وكل ما يذكر له بهذا الصدد أنه صنع آلات بصرية وأدخل شيئاً من التحسين على بعض منها كان موجوداً . وهو يعرف ذلك التقصير من نفسه ، ويحتذر بقلة المال وقد أربت نفقاته العلمية في عشرين سنة على ألنى جنيته إسترليني . يبقى أنه وضع نظرية العلم التجريبي ، وفطن لفوائده ، وتنبأ بمستقبله ، ورسم لأوروبا طريق السيادة على العالم .

الفصل الثامن

القديس ألبرت الأكبر

(١٢٠٦ - ١٢٨٠)

٧٤ - حياته ومصنفاته :

(أ) في الوقت الذي ألفت فيه لجنة تهذيب كتب أرسطو ، ولم تؤد اللجنة مهمتها كان ألبرت يضطلع بتلك المهمة وحده وهو على بينة من غرضه وأهميته البالغة . فقد كان أول من عرف للأرسطوطالية مزاياها وأول من عرضها للغربيين ، وأول من ساهم في العلوم مساهمة أصيلة . ولد في بافاريا . ولا بلغ السادسة عشرة قصد إلى إيطاليا حيث اختلف إلى جامعة بولونيا ، فإلى جامعة بادوفا . وفي هذه المدينة دخل رهبنة الدومنيكيين ، وعكف على العلم . وبعد خمس سنين أخذ في التعليم متنقلاً بين معاهد الرهبنة وفي ١٢٤٠ أرسل إلى باريس ، فحصل بها بعد خمس سنين على لقب أستاذ في اللاهوت ، وشرع يعلم بجامعة على أساس كتب أرسطو ، وكانت ما تزال محرمة رسمياً ، فكان عمله جريئاً ، ولكنه كان عملاً ضرورياً لشدة الحاجة إليه حينذاك ، فأصاب نجاحاً عظيماً وفاز بشهرة أوربية . ولا توفي كانت كتبه تقرأ وتشرح وتذكر صراحة في معرض الاستشهاد إلى جانب كتب أرسطو وابن سينا وابن رشد ، بالرغم مما كان يقضى به العرف من علم ذكر المعاصرين في الكتب العلمية . ولم يمض على وفاته ربع قرن حتى كان يلقب بالأكبر .

(ب) تنوزع كتبه إلى طوائف ثلاث : لاهوتية وفلسفية وعلمية . أما الكتب اللاهوتية فأهمها : شرح على كتاب الأحكام ؛ شروح على كتب المهديين القديم والجديد ؛ « مجموعة في المخلوقات » و « مجموعة لاهوتية » ؛

شروح على كتب ديونيسيوس . — وأما الكتب الفلسفية فهي : شروح على أرسطو : المنطق ، الطبيعيات ، ما بعد الطبيعة ، الأخلاق النيقوماخية ، السياسة ، وشرح على كتاب العلل ، وهو كتاب كان يعزى لأرسطو ولكن ألبرت كان يعلم أنه منحول ، وكان يرى أن داود اليهودي جمعه من كتب أرسطو وابن سينا . ورسالة « في وحلة العقل ردّاً على ابن رشد » حررها بإشارة البابا سنة ١٢٥٦ . — وأما الكتب العلمية ففيها : كتاب النبات ، أساسه الكتاب الموسوم بهذا الاسم والمنسوب إلى أرسطو ، في خمس مقالات يشرحها بإسهاب مستبدلاً نباتات ألمانية بالنباتات التي لم يكن يعرفها ، ويضيف ثلاث مقالات من عنده . وكتاب الحيوان ، أساسه كتب أرسطو في الموضوع ومجموعها تسع عشرة مقالة فضاعف هو حجمه إذ وصف فيه عدداً كبيراً من حيوان البلدان الشمالية لم يذكرها أرسطو ، وخصص خمس مقالات للحكايات عن الحيوان على الترتيب المجهأ لتسهيل المراجعة ، وصحح بعض أقوال أرسطو وبليونيوس . وكتاب المعادن ، يقول فيه إنه قام برحلات عديدة لدراستها . وكتاب الآثار العلوية ، يذكر فيه أنه رصد نجماً مذنباً في ساكس سنة ١٢٤٠ .

(ح) وقد عرض آراء أرسطو عرضاً أميناً دقيقاً ، وجاء عرضه عبارة عن تمثيل وتكميل على طريقة ابن سينا في كتاب الشفاء ، لا شرحاً حرفياً على طريقة ابن رشد . وكان أوسع منها حرية بإزائه ، وقد قال في مفتتح الطبيعيات : « من يعتقد أن أرسطو إله يعتقد بالضرورة أنه لم يخطئ » ، أما من يعتقد أنه إنسان فهو يعتقد من غير شك أنه قد يكون أخطأ مثلما نخطئ نحن » . ودل في نفس الموضع على منهجه ، قال : « غرضنا أن نرضى رهباننا بقدر استطاعتنا وهم يطلبون إلينا منذ سنوات أن نضع لهم كتاباً في الطبيعة يحملون فيه دراسة وافية للعلوم الطبيعية ويعطيهم مفتاحاً لفهم كتب أرسطو . . . أما طريقتنا فهي أننا سنتبع ترتيب كتب أرسطو وآراءه ، ونقول كل ما يبدو لنا ضرورياً لتفسيرها والتدليل عليها ، ولكن دون إيراد أقواله . ثم نستطرد لتوضيح الشكوك ، وتفصيل ما أجمله الفيلسوف فأغرض فكره على كثيرين . وسنمين في عناوين

الفصول إن كان الفصل وارداً في كتب أرسطو أو كان استطراداً منا . ونحن إذ نتبع هذه الطريقة نصنف كتباً بعدد كتب أرسطو وبنفس أسماؤها ، ونضيف أجزاء إلى الكتب التي تركها ناقصة ، ونضيف كتباً برأسها لم يلونها أو دونها ولم تصل إلينا . هذه الطريقة تبين عن غرض أسامي هو الاستفادة من أرسطو مع رده إلى حكم العقل ، وتكميله بمكتشفات العلم . فهي تدل على محاولة لوضع مذهب . لذا كان تلاميذه ومعاصروه يعتبرونه فيلسوفاً أصيلاً لا مجرد شارح .

٧٥ - مذهب :

(أ) على أنه لم يوفق إلى وضع مذهب متسق . ذلك بأنه ، مع غلبة أثر أرسطو على فكره ، بقي متردداً بين التيارات المختلفة التي كانت تتجاذب عصره . كانت رهبته ، بل كان القرب بالإجمال ، على مذهب أوغسطين ، وقد احتفظ هو منه بأشياء . ولم يفتن إلى إمكان تصحيح «أصايل» أرسطو في ما بعد الطبيعة بالرجوع إلى أرسطو نفسه وإحكام تطبيق مبادئه ، فأثر عليه أفلاطون ، وقد قال : « لا يصير المرء فيلسوفاً متيناً ما لم يحصل على العلم بأرسطو وأفلاطون معاً » . كما أنه اصطنع آراء أفلاطونية جديدة ، وكان في تأويله لأرسطو يميل إلى اتباع الفارابي وابن سينا وابن ميمون ، ويعارض ابن رشد وابن جبرول . فهو متخير ، بل متردد في تخيره وقد اجتمعت له هذه المواد الكثيرة . فإن عُد طليعة الأرسطوطالية فيسبب اتخاذ كتب أرسطو أساساً لغرض الفلسفة ، واصطناعه بعض آرائه ، وعمله من ثمة على نشر دراسته .

(ب) ولقد كان أكبر أثر لمتله كتب أرسطو تمييزه الحاسم بين الفلسفة واللاهوت . فقد رأى تلك الكتب تضم مذهباً تاماً في الوجود قائماً على الملاحظة والبرهان ليس غير ، فكانت النتيجة المحتومة عنده أن « الأمور اللاهوتية لا تتفق في مبادئها مع الأمور الفلسفية » ، فإن اللاهوت يقوم على الوحي دون العقل ، وإذن فلا نستطيع في الفلسفة الخوض في مسائل لاهوتية . ولكننا

نستطيع في اللاهوت استخدام الفلسفة ، بل يتحتم علينا ذلك لفهمه على قدر الإمكان . وأثبت يحمل على « الجاهلاء الذين يريدون محاربة استخدام الفلسفة بجميع الوسائل » ويدعوهم « حيوانات عجاواوات يسبون ما يفهمون » . على أن الفلسفة هاهنا عارفة حدودها ، فهي تلتزمها بدقة ، فيضيق مجال التدليك العقلي في اللاهوت عما هو عند الأوغسطينيين . أما في سائر العلوم فالمرجع إلى العقل ؛ ولأثبت أقوال كثيرة بهذا المعنى : فهو يردد قول سنيكا : « لامن يقول بل ما يقول أعقل » ويعلن أن « من العار إبداء رأى في الفلسفة دون دعمه بالدليل » وأيضاً « نقول مع ابن رشد : ما من سبب لاتباع المشائين طرق أرسطو في معظم الأحوال سوى أن صعوبات قليلة أو لا صعوبة بالمرّة تنتج من أقواله » وأيضاً « إن اهتمام البعض بالمؤلفين عديم الجدوى . الفيناغوريون وحدهم اتبعوا رأى زعيمهم في كل شيء » . أما الباقي فيقبلون الآراء من أى جهة جاءت بشرط أن تحمل معها أدلتها » .

(ح) وإذا أردنا تلخيص آرائه في المسائل الرئيسية بدأنا بمسألة الله ، فقلنا إنه في مؤلفاته الأولى يشرح ويفسر وجود الله أكثر مما يبرهن عليه ، تمشياً مع الأوغسطينية . بل في شرحه على قول ديونيسيوس إن الله مجهول ، نراه كأنه يسبق كنه إلى أن الحكم بوجود الله ، أى ذات لا متناهية ، ابتداء من المعلومات المتناهية ، خروج بمبدأ العلية إلى أبعد مما ينبغي ، إذ أن هذا المبدأ لا يتطلب سوى علة متناسبة مع المعلول ، وليس بين الله والعالم تناسب . ولكنه بعد أن تحول إلى أرسطو ، لم يعتبر وجود الله شيئاً بذاته كما يعتبره الأوغسطينيون ، ولم ير إمكان استنباطه من فكرة الله كما يستنبطه أنسلم ، وإنما قال بوجود البرهنة عليه ، وعاد إلى الإشكال المتقدم فحلّه على النحو التالى : إننا أولاً نصل إلى علة أولى بناء على استحالة التسلسل إلى غير نهاية ، وبعد ذلك يلزم لدينا من كونها العلة الأولى أنها غير متناسبة مع العالم بالضرورة ، لأنها إن كانت متناسبة معه كانت متناهية مثله ، فلم تكن أولى بل افتقرت إلى علة ، وعدنا إلى التسلسل وهو مستحيل بموجب مبدأ العلية . ويستعيض ألبرت عن وصف

الله بأنه المحرك الأول ، وهذه صفة تدل على الفعل فقط ، بقوله إنه الموجود اللامتناهى ، وهذه صفة دالة على الذات الإلهية .

(د) وفي مسألة الخلق يتبع رأى ابن ميمون فيقول إن أدلة أرسطو على أزلية العالم والأدلة المقابلة لما على الحدوث متعادلة القوة ، وإن العقل قاصر عن البرهنة على أحد الطرفين ، وإن الوحي وحده يحسم هذه المشكلة . وكذلك سيكون موقف القديس توما الأكويني ، كما سنبينه في الفصل الآتى - أما كيفية صدور الموجودات عن الله ، فلأثبرت فيها قولان أو ثلاثة : فى شرحه على كتاب العلال يقول إن الله أوجد «العقل» أو المعلول الأول بفعل خالق (يسميه صلوراً وإنشاقاً ، ولكنه يريد به غير ما يريد الأفلاطونيون وأتباعهم) وأن العقل عاون الله فى إيجاد سائر العقول المفارقة والنفس العالية والجواهر الجسمية . وفى شرحه على طبيعيات أرسطو يقرر أن السموات صدرت عن الله رأساً باختيار إرادته . ثم يستدرك فيقول : «على أنه ليس يمكن البرهنة على أحد هذين الرأيين ، وكل ما يمكن إنعاده هو إيراد حجج محتملة » . فهو يعود هنا أيضاً إلى الوحي .

(هـ) والمخلوقات مركبة من ماهية وجود ، فإن الوجود لا يدخل فى حدها ، فهو طارئ عليها . والعقول المفارقة أو الملائكة مركبة من موضوع وصورة تحل فى الموضوع ، دون أن يكون هذا الموضوع هيولى أو يمت إلى الكمية بسبب . ثم يقول تارة إن الملائكة أنواع متشخصة ، وطوراً إنهم أفراد نوع واحد . أما النفس الإنسانية فصورة خالصة غير مركبة من هيولى روحية . وأما الأجسام فمركبة من هيولى وصورة جسمية هى نور ، يضاف إليها فى كل جسم صور نوعية بقليل كمالاته . والهيولى مستودع لأصول بذرية ، لا مجرد قوة . فى جميع هذه النقاط تجد أثرت متردداً بين الأوغسطينية والأرسطوطالية .

(و) والنفس الإنسانية صورة جوهرية أو هى الفعل الأول للجسم كما يقول أرسطو ، ولكن بعد الصورة الجسمية . وهى مبدأ جميع الأفعال الحيوية ،

فليس الإنسان مؤلفاً من ثلاث نفوس . أما اتصالها بالجسم ، فتارة يقول ألبرت إنه مباشر ، وطوراً يتابع بعض الأوغسطينيين فيضع بينهما واسطة هي نور . والنفس روحية ، يدل على ذلك استقلالها بأفعالها العليا من تجريد وحكم واستدلال وإرادة وانعكاس على ذاتها . لذا كانت مخلوقة من الله ، بينما النفس النباتية والنفس الحيوانية صادرتان عن الأصول البذرية الكامنة في الهوى . ولما كانت النفس الإنسانية روحية كانت خالصة . ويظن ألبرت أن النفس عند أرسطو على قدر الجسم وتابعة له في مصيره ، فيستعين بأفلاطون للتدليل على الروحية والخلود . يقول : « يجب القول وتكرار القول إننا حين نفحص عن النفس ذاتها يتعين علينا اتباع أفلاطون ، وحين ننظر إلى ما تمنح الجسم من حياة يتعين علينا اتباع أرسطو » . وهكذا يستمر في التخير والتوفيق .

(ز) وفي المعرفة يوفق بين أوغسطين وأفلاطون وأرسطو فيقول : إن الكليات موجودة في الذات الإلهية ، وتشع عنها فتوجد خالصة ، وتتحقق في الأفراد ، ويجردها العقل الإنساني . وهو يدعو كل معرفة تجريداً ، حتى المعرفة الحسية على اعتبار أن الحس يدرك موضوعه منفصلاً أو مجرداً عن سائر كفايات الشيء — وسنصادف هذا المعنى عند الحسين المحدثين يحاولون أن يردوا إليه التجريد العقلي . على أن التجريد الأكمل عند ألبرت هو هذا التجريد العقلي الذي يستخلص الماهية من علائقها المادية . وهذا التجريد يستلزم عقلاً فعالاً . وجميع المعارف العقلية مستمدة من الإحساس ، ما خلا المبادئ الأولية ، كبداً عدم التناقض ، فلها وإن كانت حدودها مجردة من الإحساس ، إلا أن معانيها غريزية في النفس أو مدركة في النور الإلهي كما يقول أوغسطين . ولكل نفس إنسانية عقلاً فعالاً وعقلاً المنفعل ، وذلك موضوع رسالته في « وحدة العقل رداً على ابن رشد » . يورد فيها ثلاثين دليلاً على رأى الفيلسوف الإسلامى ، ويورد عليها واحداً بعد آخر ، ثم يورد ستة وثلاثين دليلاً ضد الرأى وينتهى بتقرير رأيه هو والخلود الشخصى المترتب عليه .

(ح) وخلاصة القول فيه أنه استوعب المذاهب ولم يسيطر عليها . فلا

عجب أن يكون تلاميذه انقسموا فريقين : فريق مضوا في الأفلاطونية الجديدة وهم الجرمان ، وفريق مضوا في الأرسطوطالية وعلى رأسهم توما الأكويني . هذه الحركة الثانية هي أثره الخاص ، فقد كانت الأفلاطونية شائعة من قبل ، في حين كانت الأرسطوطالية موضع إنكار ، فصارت بإقدامه ونفوذه موضع نظر وتقدير ، دون أن ينتهي هو إلى أرسطوطالية خالصة . ولا اشتدت الحملة على القديس توما بسبب أرسطوطاليته ، قصد إلى باريس من كولونيا ، على بعد الشقة وتقدم السن ، ليدافع عن تلميذه العظيم ، دون أن يكون هو توماوياً . جمع المواد وبذل في ذلك جهداً هائلاً ، فجاء توما فتمثل هذه المواد ويميز بين قيمتها ومراميها المختلفة بعقله اللاتيني النير الواضح ، فأقام مذهباً هو آية من آيات العقل .

الفصل التاسع

القديس توما الأكويني

(١٢٢٥ - ١٢٧٤)

٧٦ - حياته ومصنفاته :

(١) هو ابن كونت دى إكوينو بإيطاليا الجنوبية . التحق في الرابعة عشرة بكلية الفنون بجامعة نابولي . وفي هذه المدينة ، بعد خمس سنين ، دخل رهبنة اللومبارديين فأرسل في السنة التالية إلى باريس حيث تتلمذ لألبرت الأكبر ثلاث سنين ، ثم رافقه إلى كولونيا حيث كانت الرهبنة أنشأت معهداً عالياً . وبعد أربع سنين عاد إلى باريس كي يحضر للدرجة الأستاذية في اللاهوت . فأخذ يعلم بصفته حاصلاً على البكالوريا ، فشرح الكتاب المقدس سنتين ، وكتاب الأحكام سنتين . وبعد حصوله على الليسانس صار أستاذاً وهو في الحادية والثلاثين ، أى أربع سنين قبل السن المقررة بقانون الجامعة وقد أعفاه البابا من هذا القيد . فاحتل أحد كرسيين مخصصين لرهبته بالجامعة وعلم بهذه الصفة ثلاث سنين فشهد منه المستمعون « طريقة جديدة ، وبراهين جديدة ، ومساائل جديدة ، وترتيباً جديداً للمساائل ، ونوراً جديداً » . وإلى هذا العهد يرجع كتابه « شرح الأحكام » في أربع مقالات ، يظهر في الأولى أثر أوغسطين ، فلما تحول عنه أعاد تلويحها ليمحو هذا الأثر ويثبت آراءه الخاصة ؛ وفي المقالتين الأولى والثانية يحيل ثلاث عشرة مرة إلى كتاب لابن سينا « في العقول » ومرة إلى كتاب له أيضاً « في صلور الموجود » وقد ضاع الكتابان وكانا مقتبسين من جزء الشفاء في ما بعد الطيبة . ويبدو اعتداده بابن سينا وابن رشد في رسالة « في الوجود والماهية » يكثر فيها من ذكرهما تارة

للاستشهاد وطوراً للمناقشة . وبعد أن صار أستاذاً دون شروحه على كتب
بويس .

(ب) رجع إلى إيطاليا ليعلم في البلاط البابوي ، ومكث هناك ست
سنين عرف أثناءها جيوم دى موربكي ناقل كتب أرسطو من اليونانية .
ثم علم مستين بروما أرسل بعدها إلى باريس . وإلى هذه الفترة التي قضاهما
بإيطاليا وما تلاها من مقام بياريس ، ترجع مصنفاته الكبرى ، وهي أولاً :
شرح الأسماء الإلهية لديونيسيوس ، والكتاب أفلاطوني كما هو معلوم ، وثمما
يؤول ما لا يتفق منه مع الأرسطوطالية ، ويقر ما لا يتناقض معها ويكملها به ،
مثل الكلام على لواحق الوجود : الواحد والحق والخير والجمال . ثانياً المجموعة
الفلسفية أو الرد على الأمم (أى الخارجين عن المسيحية) وضعه لمرسلي رهبته
في الأندلس والمغرب ، والكتاب في أربع مقالات : الأولى في الله وجوده
وصفاته ، الثانية في الخلق ، في أزلية العالم ، في الجواهر العقلية (أى
الملائكة) ، في الإنسان ، الثالثة في غاية الإنسان وسعاده ، في معانية الله ،
في العناية الإلهية ، في المعجزات والحوارق ، في الشريعة الإلهية ، في النعمة
الإلهية ، والرابعة في العقائد المسيحية . فالكتاب في معظمه فلسفي ، وأسلوب
البحث في العقائد فلسفي كذلك . ثالثاً الشروح على أرسطو : الأخلاق
النicomache ، العبارة ، التحليلات الثانية ، السماع الطبيعي ، السماء والعالم ،
الكون والفساد ، الآثار العلوية ، النفس ، الحس والحسوس ، الذكر والتذكر ،
ما بعد الطبيعة ، السيادة . في هذه الشروح يحذو حذو ابن رشد ، أى أنه
يذكر النص ويحلله ، بينما ابن سينا وألبرت الأكبر يضعان كتباً بعنوانين
كتب أرسطو وتقسيماتها ويتحدثان من عند نفسيهما . ولكن تما يختلف عن
ابن رشد في أنه يقدم لكلام الفيلسوف ، ويبين أتمامه ، ويقف من حين لآخر
لربط الكلام بعبءه ببعض واستخلاص النتائج ، بينما ابن رشد يعقب على
عبارات أرسطو واحدة تلو أخرى من أول الكتاب إلى آخره . وقد غنى القلم
تتما بالحصول على ترجمات دقيقة ، فطلب إلى جيوم دى موربكي مراجعة

الترجمات المتداولة ، والقيام بترجمات جديدة . فقد كان عليه ، بعد أن اقتنع بصحة فلسفة أرسطو ، أى يجعلها ناصعة ، وأن يلائم بينها وبين الدين بما لا يخالف مبادئها ، وأن يناقش مختلف التأويلات ؛ فكانت النتيجة أنه « نصر » أرسطو وقدمه إلى أهل عصره مسيحياً أو يكاد .

(ح) وفي باريس علم أربع سنين (١٢٦٩ - ١٢٧٢) وهو في صراع عنيف مع الرشديين من جهة ، وكانوا قد تكاثروا في كلية القنون ، ومع الأوغسطينيين من جهة أخرى في أشخاص أساتذة كلية اللاهوت جميعاً تقريباً ، يناوئه هؤلاء لأرسطوطاليتة ، ويحمل أولئك على تأويله لأرسطو . فكان مما كتب في تلك الفترة : رسالة « في وحدة العقل رداً على الرشديين » وأخرى « في أزلية العالم رداً على المتنمرين » وهم الأوغسطينيون الذين كانوا يقولون إن أزلية العالم مستحيلة قطعاً ، وكان هو يقول مع ابن ميهون وألبرت الأكبر بإمكانها عقلاً . وقطع شوطاً بعيداً في كتابه الأكبر « المجموعة اللاهوتية » فخلص فيه مؤلفاته السابقة في ترتيب بديع ينتظم ثمانية وثلاثين مبحثاً أو مقالة ، كل مبحث ينقسم إلى مسائل ، وكل مسألة إلى فصول ، فيجىء الكتاب في ثلاثة آلاف فصل تشرح وجوه المسائل وترد على عشرة آلاف اعتراض . ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام كبرى يدل عليها المؤلف في أول كلامه فيقول : « لما كان الغرض المقصود بالذات في هذا التعليم (أى اللاهوت) هو تعريف الله في ذاته ، ومن حيث هو مبدأ الأشياء ، ومن حيث هو غايتها ، أفسنبحث في الله أولاً ، وفي حركة الخليقة الناطقة إليه ثانياً ، وفي المسيح الذى هو الطريق إليه ثالثاً » . فالقسم الأول ينظر في الله الواحد ، وفي الله الثالوث ، وفي الخلق والمخلوقات ؛ والقسم الثانى مخصص للأخلاق ومقسم إلى قسمين : الواحد في المسائل العامة ، والآخر في الفضائل بالتفصيل ؛ والقسم الثالث يتناول العقائد . فى الكتابين الجامعين من بين كتبه ، وهما المجموعة الفلسفية والمجموعة اللاهوتية ، يكاد يكون الترتيب واحداً ، وستجده فى تلخيص مذهبه . ويضاف إلى ما تقدم شرح على كتاب العلل ، وكان جيوم دى موريكى ، ترجم كتب أبروقلوس .

فعرف القديس توما أن الكتاب لهذا الأفلاطوني . وأيضاً عدد من « المسائل » ناقش فيها على ما كان متبعاً . وشروح على معظم الكتب المقدمة . ورسائل عديدة أهمها مجموعة منطقية ، وموجز للاهوت . وهو في كل ما كتب يتوخى الترتيب المحكم ، ويقدر القول على قدر المعنى ، ويقطع بالرأى دون ما تردد ، في اعتدال قليل النظير ، حتى في أشد المواقف ، يسوق الحجة في وضوح ورشاقة ، يرى إلى الإقناع وتأييد الحق ، لا إلى المكابرة والفوز الشخصي .

(د) وأخيراً عاد إلى إيطاليا لإنشاء معهد عال جديد ، فاختار نابولي مقراً له ، واستأنف التعليم ، حتى كان السادس من ديسمبر ١٢٧٣ فلذا تغيير بالغ يعرض له أثناء القداس ، فينقطع عن التعليم وعن الكتابة والإملاء ، فيسأل في ذلك فيقول : « لقد أوجيت إلى أشياء ما أرى كل ما كتبه إلا كالمشي بالقياس إليها » . ومن ذلك اليوم فرغ للعبادة ، وترك القسم الثالث من المجموعة اللاهوتية ناقصاً ، فأتمه رجنلد زميله في الرهينة وكتبه مدة الخمس عشرة سنة الأخيرة آخذاً عن كتبه الأخرى . ودعاه البابا إلى مجمع كنسي يعقد بليون فلي الدعوة ، ولكنه مرض في الطريق بين نابولي وروما ، فلجأ إلى دير بندكتي ، وتوفي بعد شهر ، فكان لوفاته وقع شديد في جميع أنحاء أوروبا .

٧٧- وجود الله :

(أ) إذا اتبعنا الترتيب الطبيعي للوجود ، كانت مسألة الله أو مبدأ الأشياء أول مسألة نلقاها ، فإن الله أول الموجودات وأصلها . هل الله موجود ؟ كان الرأي السائد أن وجود الله بين بذاته ، والقديس توما يذكر ثلاث حجج بهذا المعنى ويرد عليها فيقدم ، لنا مثالا واضحاً على الفرق الذي يضعه بين العقل والإيمان . الحجة الأولى أن الإنسان يتشوق السعادة بطبعه ، والله سعادة الإنسان ،

وما يشوق بالطبع يُعرف بالطبع . الحجة الثانية (وهى حجة القديس أنسلم) أن من علم المراد باسم الله علم فى الحال أن الله موجود ؛ لأن المراد به ما لا يتصور أعظم منه ، وما يوجد فى الذهن وفى الخارج أعظم مما يوجد فى الذهن فقط . الحجة الثالثة وهى حجة القديس أوغسطين أن وجود الحق يبين بذاته ، فإن من ينكره يسلم به ؛ لأنه إذا كان الحق معلوماً فمن الحق أنه معلوم ؛ والله هو الحق بعينه ، فوجود الله يبين بذاته .

(ب) أجل إن من يعلم الله يعلم أنه سعادة الإنسان ، وأنه الموجود الأعظم ، وأنه الحق بالذات ، فإن هذه التعريفات بيّنة بذاتها فى أنفسها . ولكنها ليست بيّنة بذاتها لنا ؛ فإن كثيرين يعتبرون سعادة الإنسان فى الفنى ، وآخرين يعتبرونها فى الآلة ، وغيرهم فى غير ذلك ؛ ثم إن كثيرين اعتقدوا أن الله جسم ، وأى جسم تصوراً فيمكن تصور جسم أعظم منه ؛ وأخيراً إذا كان وجود الحق بالإجمال بيّناً بذاته ، فإن وجود الحق الأول ليس كذلك . يضاف إلى ما تقدم أن حجة القديس أنسلم تلور على تعريف اسم الله ، ولكن الوجود اللازم من هذا التعريف وجود متصور فقط لا واقعى ، فإن الاعتماد بالوجود لا يستتبع الوجود . فنحن هنا يلزأ فكر استملها أصحاب الحجج المذكورة من الإيمان ، وظنوها بديهية فى العقل ، وحسبوا أن بإمكاننا أن نبرهن على وجود الله ببرهان علمى يتخذ الماهية أى التعريف حداً أوسط فيبين النتيجة بعلمها . ولكن ليس فى مقدورنا إدراك ماهية الله فى ذاتها .

(ح) فلا يبقى لنا من سبيل سوى البرهان الإينى الذى يمحى من الموجودات الطبيعية التى هى متقدمة فى معرفتنا ، فيبلغ إلى علتها . وعلى العموم يتوقف الإيمان على المعرفة الطبيعية ؛ إن قيل إن تؤمن بوحى الله ، يتعين أن نعلم وجود الله ، وأن عقلاً كفاء لهذا العلم وللعلم بأسباب الإيمان . وليس الغرض من هذا البرهان الرجوع إلى لحظة أولى بدأت فيها عليه الله ، كما يتوهم كثير من ،

بل الصعود في الآن الحاضر وفي كل آن إلى علة أول بغض النظر عن أزلية العالم أو حدوثه . ذلك بأن العالم يظهرنا على معلولات وعلى لها مرتبة بالذات أى متوقف بعضها على بعض ، وأن العقل يدلنا على امتناع التداعى إلى غير نهاية في سلسلة هذه العلل ، وإلا لم يوجد المعلول ، فتقف عند علة أولى . وثمة فرق بين العلل المترتبة بالذات والعلل المتعاقبة بالعرض : فليس يستحيل أن يتولد إنسان من إنسان إلى غير نهاية إذا افترضنا أزلية العالم ؛ وهذا تسلسل بالعرض ؛ ولكن التسلسل يستحيل لو كان توليد إنسان متوقفاً على إنسان وعلى العناصر وعلى الشمس وهكذا إلى ما لا يتناهى .

(د) المعلولات أو دلائل الإمكان في العالم ، يحصرها القديس توما في خمسة ، فيقدم خمسة أدلة لها أصول عند أرسطو ، ولكن المقصد يختلف أحياناً اختلافاً جوهرياً . الدليل الأول والأوضح من جهة الحركة ؛ إذ ليس يمكن أن يكون شيء واحد بعينه محركاً لنفسه ، لأنه ليس يمكن لشيء واحد بعينه أن يكون بالقوة وبالفعل معاً باعتبار واحد ، فكل متحرك فهو متحرك من آخر ، ولا يجوز التسلسل إلى غير نهاية ، فلا بد من الانتهاء إلى محرك أول غير متحرك . هذا الدليل وارد عند أرسطو في السماع الطبيعي حيث يبدو المحرك الأول علة فاعلية ، وفي ما بعد الطبيعة حيث يبدو علة غائية ، ولكن أثره في الحالين مقصور على تحريك الفلك المحيط ، وإلى جانبه محركات أوائل لسائر الأفلاك ، بينما الكون والفساد في عالمنا السفلى يفسران بدوران الشمس حول الأرض ودورانها على فلك البروج . أما القديس توما فيطبق نظرية القوة والفعل بكل عمومها ، ويعتبر الحركة لا من الوجهة الطبيعية أو الآلية فحسب ، بل من الوجهة الميتافيزيقية التي تعنى كل تغير أو خروج من القوة إلى الفعل ، فيصل إلى محرك كلي يحرك كل موجود مباشرة لا بالواسطة ، ويبطل تعدد الآلهة كما سترى في العدد الآتى ، ويقول إن الله يفعل في كل فاعل لأنه علة كل وجود والفعل وجود ، ولكن بحيث يكون للمخلوقات أيضاً فعل خاص ؛ إذ إنما يتمتع صدور فعل واحد عن

فاعلين متى كانا متحلى الرتبة ، وليس يمتنع صدوره عن فاعل أول وفاعل ثان .

(هـ) الدليل الثاني من جهة جوهر الموجود المتحرك ، فإنه مفتقر إلى علة فاعلية ؛ إذ ليس يمكن أن يكون الشيء الذى يخرج إلى الوجود علة فاعلية لنفسه ، وإلا لزم وجوده قبل نفسه ، وهذا خلف ؛ ولا يجوز التسلسل إلى غير نهاية ، فلا بد من إثبات علة فاعلية أولى . هذا الدليل مستفاد من كتاب ما بعد الطبيعة (م ٢ ف ٢) ولكن أرسطو لا يعرضه لبيان وجود الله بالتخصيص بل لبيان استحالة التسلسل فى جنس العلل الفاعلية ، وضرورة علة أولى تفعل بوسائل مرتبة فيما بينها ، كما أنه يبين فى نفس الموضع ضرورة علة أولى فى سائر أجناس العلل ، ومنها العلة المادية ، أما القديس توما فيرى إلى بيان ضرورة علة خالقة ، وذلك بتطبيق نظرية القوة والفعل تطبيقاً أدق يستلزم أن الموجود المتحرك ليس موجوداً بذاته .

(و) الدليل الثالث من جهة الممكن والواجب : ذلك بأن فى الطبيعة موجودات معروضة للكون والفساد ، ومن ثمة ممكن وجودها وعدمها بعد وجود ، فلو كان علم الوجود ممكناً فى جميع الأشياء ، لازم أنه لم يكن حيناً ما شيء ، ولو صح ذلك لم يكن الآن أيضاً شيء ، فلا بد أن يكون هناك موجود واجب لذاته . هذا الدليل وارد عند أرسطو (فيما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٦) كما يلي : « الجواهر أوائل الموجودات ، فإذا كانت كلها فاسدة كانت جميع الموجودات فاسدة » و « إذا كانت القوة متقدمة على الفعل ، فإن شيئاً مما هو موجود لم يكن ليوجد » . غير أن أرسطو يرتب وجود الواجب على أزلية العالم والحركة ؛ أما القديس توما فيخلص الدليل من هذه الصلة ، ويرى أن نظرية القوة والفعل تحتم إثبات الفعل الواجب لتفسير الممكن الذى بالقوة .

(ز) الدليل الرابع من جهة تفاوت الموجودات فى الصفات العامة المساوقة للموجود من حيث هو كذلك ، كالوحدة والحقية والخيرية والجمال والعقل والإرادة ، أى الأمور المعنوية الروحانية التى تقبل الإطلاق إلى اللانهاية ، على

ما ينبغي للموجود الأول . والتفاوت إنما يكون بالإضافة إلى ما هو غاية في شيء ، وإذن فهناك موجود هو غاية في تلك الصفات ، ومن ثمة غاية في الوجود ، وعلة لما في جميع الموجودات من وجود وكمال . هذا الدليل أفلاطوني ، وقد صادفناه عند أوجسطين وأنسلم وغيرهما ، ولكنه أرسطوي أيضاً ، وقد جاء فيما بعد الطبيعة (م ٢ ف ١) أن « الشيء الحاصل على طبيعة ما للغاية هو دائماً مصدر اشتراك الأشياء الأخرى في تلك الطبيعة » . وقد قيل إن هذه المقالة نخيلة على أرسطو ، وأخرى أن يكون كاتبها تلميذاً أفلاطونياً . وهما يكن من هذه النقطة ، فإن لهذا الدليل عللاً في الأرسطوطالية ، على أن يتجه إلى العلة الفاعلية ، كما هو الحال عند القديس توما ، لا إلى مجرد العلة الصورية أو النموذجية ، كما هو الحال عند أفلاطون .

(ح) الدليل الخامس من جهة نظام الطبيعة ، وله وجهان : أما الواحد فإننا نرى الموجودات العاطلة من المعرفة تفعل لغاية ، وهذا ظاهر من أنها تفعل دائماً أو في الأكثر على نهج واحد بحيث تحقق الأحسن ، ما يدل على أنها لا تبلغ إلى الغاية مصادفة بل قصداً ؛ وما يخلو من المعرفة لا يتجه إلى غاية ما لم يوجه إليها من موجود عارف ، فإذن يوجد موجود عاقل يوجه الأشياء الطبيعية كلا إلى غايته . وأما الوجه الآخر فهو أن جميع الكائنات منظمة فيما بينها لانتماع بعضها ببعض ، والمتباينات في نظام واحد ما لم تكن منظمة من واحد . هذا الدليل مستمد من كتاب السماع الطبيعي (م ٢ ف ٨) حيث يبين أرسطو أن كل موجود فهو يفعل لغاية ، ومن كتاب ما بعد الطبيعة (م ١٢ ف ١٠) حيث يقول : « الأشياء جميعاً منظمة فيما بينها لأنها مرتبة لغاية » . ولكنه يتصور الله نفسه غاية ، لا موجهاً غيره توجيهاً فعلياً إلى غاية ، فيرجع مشاركة الموجودات في الصفات ، وفعلها لغاية ، وتناسقها فيما بينها ، إلى شوق الطبيعة للخير الأعظم وتشبهها به ، وهذا تفسير غير مفهوم ، بينما القديس توما يضع الله علة فاعلية موجهة إلى غاية ، ولا يتكلف في ذلك أكثر من إحكام تطبيق

نظرية القوة والفعل ، التى هى دائماً عماد فكره وقطب مذهبه .

(ط) مما تقدم نرى الفرق الحاسم بين موقف القديس توما وموقف الذين تقدموه من المفكرين المسيحيين . فقد عرف من « التحليلات الثانية » ماهية العلم ، فأدرك تمام الإدراك أن الإيمان ليس علماً لمياً ، وأنه يعتمد على العلم الإلانى فى أسبابه أو علامات صدقه ، وأن المعرفة الإنسانية تبدأ من المنظور وترتقى بالعقل إلى غير المنظور ، فلا يصح اعتبار المعرفة الإيمانية شيئاً أول ، ولكنها فائقة للطبيعة ومن ثمة زائدة على الطبيعة ، ومقصورة على زمان معين وأناس مخصوصين ؛ فالأول هو المعرفة الطبيعية . ونرى من ناحية أخرى الفرق الكبير بين القديس توما وبين أرسطو ، وكيف تتفق الفلسفة والدين مع بقائها فلسفة . وسرى عنده أمثلة أخرى من هذا القبيل . والبراهين الخمسة التى أبجلمناها هى من الوجهة المنطقية برهان واحد يقوم على تقدم الفعل على القوة أو تقدم الكمال على النقص ، ويتكرر بصدد وجهات عامة تنبئها فى العلم وفى أنفسنا ونصعد من كل منها إلى علة أولى . وإن أياً منها ليكنى للوصول إلى الله ، لأن العلة الأولى من حيث هى كذلك تستلزم باقى الصفات ، كما سنبينه فى العدد التالى . ولكن اجتماع الأزلية يعطينا فوراً فكرة شاملة عن الله ، فيجعلنا نتصور فوراً أن الله هو المحرك الأول الذى لا يتحرك ، والعلة الفاعلية الأولى ، والموجود الواجب لذاته ، والكمال مصدر كل كمال ، ومنظم العالم .

٧٨ - ماهية الله :

(١) بعد العلم بوجود الله نحاول تعرف ماهيته . وأول ما يتعين فعله تمييز الله من سائر الموجودات ، وهنا ما يدل عليه بالصفات السلبية التى تقول ما ليس هو ، أى التى تنزهه عما لا يليق به باعتبار العلة الأولى ، فتؤدى بنا إلى أنه تعالى بسيط كل البساطة . وبعد ذلك نضيف إليه الصفات الثبوتية التى تقول ما هو ، أى النبالة على كمالاته ، ونفحص عن النحو الذى به يعبر اسم الصفة عن الذات الإلهية .

(ب) يجب تنزيه الله عن كل تركيب . والتركيب على أنواع : تركيب من أجزاء مادية ، ومن هيول وصورة ، ومن ماهية وشخص حاصل عليها ، ومن ماهية وجود ، ومن جنس وفصل ، ومن جوهر وعرض . وفيها جميعاً النسبة بين الطرفين كنسبة القوة والفعل . ولا يمكن أن يكون الله إلا فعلاً محضاً ، وإلا كان وجوده متأخراً عن أجزائه ، وكان لتركيب هذه الأجزاء علة من حيث إن الأشياء المتغايرة لا تتفق في واحد إلا بعلة تجمع بينها ، والتسلسل ممنوع كما قلنا فقتضى العلة الأولى أن تكون بسيطة من كل وجه . وعلى ذلك ليس الله جسماً ، ولكنه صورة مفارقة أى روح خالص يرى من كل تركيب — فيسقط القول بوحدة الوجود . فالله عين ماهيته ، بل عين وجوده أيضاً ، وعين كل ما قد نثبت له من صفات . هو واجب الوجود أو « عين الوجود القائم بذاته » كما يقتضى مفهوم العلة الأولى . وهذا أخص ما يقال في الله ، وقد سمي نفسه لموسى بقومه « أنا الموجود » . أما تقديم الخير على الوجود بين أسماء الله ، على ما نرى عند ديونيسيوس والأفلاطونيين عامة ، فلا يعتبر إلا من جهة كون الله علة مفضية للخير ، لا إطلاقاً ، فإن الوجود سابق على العلية أى متقدم بالمرتبة إن لم يكن بالزمان .

(ج) بعد سلب التركيب والنقص عن الله ننظر في الصفات الثبوتية . هي طائفتان : طائفة تشمل صفات هي وجهات مختلفة للذات الإلهية لا تزيد عليها شيئاً . فإذ نعرف الله بأنه عين الوجود القائم بذاته ، حتى نخرج لنا أنه الكامل الحاصل على كل الوجود ، ومن ثمة أنه الخير الأعظم أو الخير بالذات ، وأنه لا متناه لأنه ليس حالاً في شيء ولا محدوداً بقابل ، وأنه من ثمة موجود في جميع الأشياء وجود العلة عند المعلول . وأنه ثابت من حيث إنه فعل محض لا تتخالطه قوة ، وأنه سرمدي ما دام بريئاً من التغير والتعاقب وحاصلاً على الحياة غير المنتهية حصولاً كاملاً دفعة واحدة ، كما يقول بولس . وما تقدم يفيد في تقرير وحدانية الله : ذلك بأنه لو كان آلهة كثيرون لوجب أن يتمايزوا فيما بينهم تاريخ الفلسفة الأوروبية

فيصدق على الواحد شيء لا يصدق على آخر ، ولكن أحدهم عادماً كالأما
فلا يكون إلهاً .

(د) والطائفة الأخرى من الصفات يلوح أنها تنافي البساطة المطلقة الواجبة
للعلة الأولى ، كالعالم والإرادة والقدرة والعناية ، فإن هذه الألفاظ وأشباهها
تدل عندنا على قوى وأفعال زائدة على الجوهر ، فيجدر بنا أن ننظر في نوع
دالاتها على الله ، سيما والآراء متضاربة في هذه المسألة . فقد قيل إن الأسماء
المقولة على الله مترادفة لأنها تدل على ذات واحدة بسيطة : ولكن كيف تكون
مترادفة وهي تدل على اعتبارات مختلفة ، وهذه الاعتبارات ممثلة في المخلوقات ،
والله مصدرها ؟ فلا بد لها من مقابل في الذات الإلهية البسيطة . وقال الرباني
موسى (بن ميمون) إنها سالبة أخرى منها موجبة ، فقي قيل إن الله حي كان
المراد أنه ليس كالجساد ، وهكذا في سائر الأسماء ، أى أنها تطلق كالأسماء
المشتركة : ولكن هذا مخالف لقصد المتكلم عن الله ، وعديم الجدوى في
تعريفنا بالله ، فإن السلب لا يبين ما هو . هل نطلق إذن على الله أسماء الصفات
بالتواطؤ ، أى بنفس الاعتبار الذى نطلقها به على المخلوقات ؟ إن هذا لا يجوز
لاختلاف الجنس ، كما نرى حتى بين المخلوقات التى لا تتفق في جنس واحد
(مثل قولنا عن كل من إنسان وتفاحة إنه طيب) فما بالنا والمخلوقات متناهية
والله لا متناه ؟ يبقى أن الأسماء تقال على الله والمخلوقات بالمماثلة ، أى باعتبار
يختلف باختلاف الماهية المضاف إليها الاسم (كما تختلف الطيبة في التفاحة
والإنسان) ، فنقول إن الصفات في الله بحسب ماهية الله ، كما أن الصفات
في الإنسان بحسب ماهية الإنسان . والمماثلة وسط بين الاشتراك والتواطؤ ؛
فإن وجه التسمية هاهنا ليس واحداً كما في المتواطئة ، ولا مابيناً كل المابينة كما
في المشتركة . وهي خير مما ارتأى الأفلاطونيون ، وردده ديونيسيوس وسكوت
أريجنس ، من وضع لفظ « فوق » قبل الصفة المضافة لله ، إذ أن هذا الوضع
الموجب في الظاهر سالب في الحقيقة ، ويرجع إلى الترادف أو الاشتراك ، مع

أن أحكامنا على الله صادقة من حيث وجوب إضافة الصفة ، ولكن جهة حمل الصفة على الله غير مُعَيَّنة لعدم تعيين الماهية الإلهية في علمنا . فلماثلة تدع لأحكامنا صدقها ، وتقتضينا أن نرتفع بمعنى الصفة إلى مقام الموجود اللامتناهى ونستبعد منها كل نقص .

(هـ) وينظر القديس توما في الصفات على ضوء المذهب . ونحن نجتزئ هنا بصفتي العلم والإرادة ، فإن الباقي يرجع إليهما ويقاس عليهما . أما العلم فيجب إضافته لله : ويتضح ذلك ؛ أولاً من كون العلم كمالاً وكون الله كاملاً . وثانياً من أن السبب في كون موجود ما عارفاً هو تجرده عن المادة حتى يقبل الصورة المعنوية للشيء المعروف ؛ وتتفاوت المعرفة ليتفاوت حال التجرد ، والله في غاية التجرد عن المادة ، فهو بالغ غاية المعرفة . وثالثاً من أن الله العلة الفاعلية الأولى فلا بد أن يكون لمفعولاته وجود سابق في علمه . وعلى ذلك فالله يعقل ذاته لأنها مجردة معقولة ، ويعقل ذاته بذاته لا بقوة متأيزة من الذات ، لأن ليس فيه شيء بالقوة ولكنه فعل محض ؛ فلا بد أن يكون فيه العقل والمعقول واحداً بعينه من جميع الوجوه ، وأن يكون تعقله عين ماهيته وعين وجوده . والله يعرف غيره في ذاته هو من حيث يعرف جميع الأحوال التي تقبل ذاته المشاركة فيها بوجه ما من أوجه المشابهة . وبذا ترتفع الصعوبة التي وقف عندها أرسطو حين ظن أن القول بأن الله يعرف غيره يجعل من الله عارفاً منفصلاً من غيره ، ويضع في الله معارف أدنى من ذاته . وبذا يبدو لنا أن ابن سينا وقف في بعض الطريق حين قصر علم الله على الكليات دون الجزئيات ، فأضاف إلى الله معرفة ناقصة بالوجود ، وأبطل عنايته بالأفراد . يبقى أن نتصور علم الله بالمماثلة فنقول إنه ليس تدريجياً كعلمنا ولكنه حاصل دفعة واحدة لحضور الذات الإلهية لذاتها حضوراً تاماً . وعلى ذلك يعرف الله الحوادث بحسب وجودها الحاضر فيه ، ومنها الحوادث المستقبلية بالنسبة إلى علماها القريبة ، ويعرف القضايا دون تركيب ولا تفصيل ، والمركبات دون تأليف ولا تقسيم ؛ لأن ما في شيء فهو

فيه بحسب حال ذلك الشيء ، والله بسيط كل البساطة ، فيجب أن تكون صور الأشياء فيه على هذه الحال .

(و) وأما الإرادة فيجب إضافتها أيضاً لله ، إذ أن الإرادة تتبع العقل من حيث إنها الميل إلى الخير المعقول ، ومحبة هذا الخير متى حصل . فإله يريد ذاته على أنه خير وغاية ، والله يريد غيره ، فإن من شأن الخير أن يشرك غيره في خيره ، وهذا بالخصوص من شأن الخيرية الإلهية . على أن الله يريد ذاته بالضرورة لأنها الموضوع الخاص المعادل لإرادته ؛ ويريد بالاختيار لأن هذا الغير لا يزيد الخيرية الإلهية شيئاً من الكمال ، ولكنه موجه إليها على أنها غايته القصوى . ويبقى أن ننصوّر الاختيار الإلهي بالمائلة ، فتنفى عنه ما يلايس اختيارنا من تردد وتغير ونقص . وهكذا يجب أن نصنع بصدد سائر الصفات التي نثبتها لله ، كالقدرة والمحبة والعدل والرحمة وما إليها .

٧٩ - الخلق :

(١) كل موجود ما خلا الله مخلوق من الله ضرورة ، لأن الوجود القائم بذاته لا يمكن أن يكون إلا واحداً ، فيلزم أن كل ما خلا الله ليس عين وجوده ولكنه موجود بالشاركة . وليس الوجود بالشاركة صلوراً عن ذات الله ، كما تقول الأفلاطونية الجديدة ، لأن ما يصدر عن الذات صلوراً ضرورياً فهو مثل الذات ، وليس العالم مثل الله ، ومن هذه الناحية أيضاً يسقط مذهب وحدة الوجود الذي يعتبر العالم مظهراً لله . أما قول ابن سينا إن من شأن الواحد دائماً أن يصدر عنه واحد فيصدق على الفاعل بالطبع ، لا على الفاعل الإرادي الذي يفعل بالصورة المقولة ، ولا كان الله يتعلّق أموراً كثيرة ، فهو يقدر أن يصنع أشياء كثيرة . يضاف إلى ذلك استحالة صدور الموجودات بعضها عن بعض لأن المخلوق غير موجود بذاته ، فلا يستطيع أن يمنح وجوداً ليس له بالذات . ولا كان الموجود المخلوق متناهياً والمسافة بين اللاوجود والوجود لامتناهية ،

فالحلق يقتضى قدرة لامتناهية ؛ لذلك كان خاصاً بالله وحده .

(ب) وقد سبق القول بأن الله لا يريد بالضرورة إلا ذاته ، وأنه يريد غيره بالاختيار . فهو ليس يريد بالضرورة أن يكون العالم ، ولا أن يكون أزلاً ، ولا أن يكون حادثاً . وهكذا يحسم الخلاف الطويل العنيف بين أنصار القدم وأنصار الحداث : ذلك بأن البحث العقلى فى الإرادة الإلهية لا يمكن أن يتناول سوى الإرادة الضرورية ؛ أما الاختيار فليس يكشف عنه سوى الله ، وقد فعل إذ أوحى أن العالم حادث . ولكن من جهة العقل البحث الأزل والحديث ممكنان على السواء ، ولا سبيل إلى إقامة البرهان على ضرورة أحد الحدين وإسقاط الآخر ؛ فلئن كان الله منذ الأزل علة كافية للعالم ، وكان فاعلاً بذاته ، على ما يقول أنصار الأزلية ، إلا أنه ليس يلزم من ذلك جعل العالم صادراً عنه إلا بحسب ما استقر فى إرادته . أما أدلة أرسطو فليست برهانية ، وقد صرح هو فى كتاب الجدل بأن مسألة أزلية العالم من المسائل الجدلية^(١) .

(جـ) كذلك ليس يمكن إثبات الحداث بالبرهان ، لا من جهة الله كما أسلفنا ، ولا من جهة العالم ، فإن الماهيات مجردة عن خصوص المكان والزمان ، فليس يمكن أن نثبت حدوث الإنسان أو السماء أو الحجر^(٢) . ولأنصار الأزلية ردود على حجج أنصار الحداث . يقول هؤلاء إن كل مصنوع فهو حادث ؛ ويرد أولئك إن هذا يصدق على المفعول بالحركة الذى لا يوجد إلا عند نهاية الفعل ، أما الحلق ففعل آتى ، وهو إذن لا يقتضى تقدم الفاعل على المفعول بالمدة . يقول أنصار الحداث : إذا كان العالم مصنوعاً من العدم فهو موجود

(١) ردودنا على أدلة أرسطو فى « تاريخ الفلسفة اليونانية » مأخوذة من هذا الموضع من « المجموعة اللاهوتية » القسم الأول ، المسألة ٤٦ ، الفصل الأول .

(٢) هذه الحجة فيها نظر والعلم الراهن يحسب عمر الأرض وعمر الإنسان على سطح الأرض ، وينوع خاص يقول بتناقض الطاقة ، مما قد يميل بنا إلى نظرية الحداث ، غير أن أنصار الأزلية يستطيعون أن يقولوا إن العالم أزل وإن الله يجدد الطاقة . أما غير المتين منهم فإذا علم أن يقولوا ؟

بعد أن لم يكن موجوداً ؛ ويرد أنصار الأزلية ليس القصد من المقدم أن العالم مصنوع بعد العلم ، بل إنه ليس مصنوعاً من شيء . يقول أنصار الحدث : لو كان العالم أزلياً لكان مساوياً لله في المدة ؛ ويرد أنصار الأزلية : إن الوجود الإلهي حاصل كله دفعة واحدة ، ووجود العالم حاصل بالتعاقب ، فليست هناك مساواة . يقول أنصار الحدث : لو كان العالم قديماً لكان قد سبق هذا اليوم أيام لامتناهية ، ولا كان بلغ إلى هذا اليوم من حيث إن عبور اللامتناهي مستحيل ؛ ويرد أنصار الأزلية : الانتقال يكون دائماً من طرف إلى آخر ، وأى يوم ماض أخذت فالأيام التالية إلى يومنا هذا متناهية وقد أمكن قطعها . وهذه الحجة إنما تنهض لو كان بين الطرفين أساط لا متناهية . يقول أنصار الحدث : لو كان العالم والتوليد أزليين لتقدم ناس في عدد لامتناهية ، ونفس الإنسان خالدة ، فيلزم أن يوجد الآن بالفعل نفوس إنسانية في عدد لامتناهية ، ومحال أن يوجد عدد لامتناهية بالفعل ؛ ويرد أنصار الأزلية بأن هذه الحجة جزئية ، ولنا أن نقول إن العالم أزلي لا الإنسان . ويخرج القديس توما من هذه المناقشة بأن الحدث لا يعلم إلا بالإيمان ، وبأن في اعتبار ذلك فائدة لمن يدعى إثبات العقائد بالبرهان ، فلا يأتي بحجج غير قاطعة لئلا يظن بنا أننا إنما نتمسك بالعقائد استناداً إلى مثل هذه الحجج . فما أظهر التمييز هنا بين الإيمان والعقل !

٨٠ - الملائكة :

(١) هم رأس الخليقة تذكرهم الكتب المقدسة ، ويمكن إقامة الدليل على وجودهم ، ومن هذه الناحية يكون لهم مكانهم في الفلسفة . وقد قال أفلاطون وأرسطو يقولون مقارنة كمثل لحركات الأفلاك ، وقال بها رجال الأفلاطونية الجديدة وهم يلحظون مراتب الموجودات . والقديس توما يميل إلى هذه الوجهة الثانية فيقول : « إن قصد الله من الخلق إفاضة كماله ، والله عقل وإرادة ،

والعقل المفارق أعلى وأكمل من العقل المتصل بالحس ، فمن اللائق وجود بعض مخلوقات روحية ، كى يتحقق فى العالم ترتيب متصل من الروح الصرف إلى المادة الصرفة ، لكن هذا الدليل من جهة « البياقة » فقط لا من جهة الروح .

(ب) يترتب على روحانية الملائكة نتيجتان : الواحدة أنه ليس يوجد ملاكان من نوع واحد . إذ أن ما يميز الأفراد فى النوع هو المادة التى تقبض الصورة وتحددها وتشخصها ، فترى الإنسان مثلاً يتضمن شيئاً لا تتضمنه الإنسانية ، وهذا الشيء هو المادة الشخصية مع جميع الأعراض المشخصة لها والتى لا تدخل فى حد النوع ؛ أما الصورة الخالصة فتحقق بأكملها بحيث تكون شخصاً قائماً بنفسه . وعلى ذلك فكل ملاك صورة نوعية على حياها كالمثل ، ولم يخطئ أفلاطون إلا فى وضع صور نوعية للماديات فين أرسطو استحالة وجود هذه الصور — النتيجة الأخرى أن الملائكة خالدون بالطبع ؛ إذ أن الشيء يوجد بالفعل بحصول الصورة له . والوجود يلازم الصورة لذاتها ، وليس يفسد شيء إلا بمفارقة صورته لمادته .

(ح) ما عدد الملائكة ؟ لقد اختلفت الآراء فى ذلك : فذهب أفلاطون إلى أن الجواهر المفارقة هى أنواع المحسوسات من جهة ، وقد أبطل أرسطو هذا الرأى ، ومحركات الأفلاك من جهة أخرى ، وقد أخذ أرسطو بهذا الرأى وأراد أن يجعل عددها بعدد الأفلاك ، معتبراً أن الجواهر المفارقة لا يكون فى وجودها فائدة إذا لم تظهر منها حركة محسوسة . ولكن ليس بصحيح أن الجواهر المفارقة موجودة لأجل الجواهر المادية ، لأن الغاية أشرف مما هو مرتب إليها ، وليست المادة أشرف من الروح ، بل الحال على العكس . فيجب القول إن عدد الملائكة وافر جداً ومجاوز كل كثرة مادية ، لأنه كلما كان شيء أكمل كان مخلوقاً من الله بزيادة أعظم ، من حيث إن كمال العالم هو المقصود بالذات من الله .

(د) كون الملاك مجرداً لا يعنى أنه بسيط كالله . لقد خشى البعض مثل

هذا الخلط فجعلوا الملاك مركباً من هيول وصورة اعتقاداً منهم أن الروحية الصرفة لله وحده وأن المادية خاصية الخليقة . ولكن لوجه لهذا التركيب ، مهما تتوهم الهيولى الملائكية لطيفة أو روحية ، لأن التحقل فعل مجرد عن المادة بالكلية . ولا خوف من استبعاد هذا التركيب ، فإن هناك نوعاً من التركيب أعمق منه يجب وضعها في كل مخلوق ، وهي كافية للدلالة على نقصه وتبعيته . قلنا إن وجود المخلوق وجود بالمشاركة ، وإذن فليس وجوده عين ماهيته ، وليس فعله عين ماهيته ولا عين وجوده ، وإنما هو يفعل بقوى متبايزة منهما . وسنعرض لهذا التركيب الثاني عند الكلام على النفس الإنسانية . أما التركيب الأول ، فليس معناه ، كما يظن كثيرون ، أن الماهية شيء من ناحية ، والوجود شيء آخر من ناحية أخرى ، ولكنه يعنى أنهما ، في الموجود الواقعي ، متبايزان تمايز الفعل والقوة ، ومتحدان اتحاد الفعل والقوة : الوجود بالإضافة إلى الماهية . كالفعل بالإضافة إلى القوة ، فالتمايز وجودي ، ولو كان ذهنياً فقط لكان معناه أن الماهية موجودة بذاتها ، وهذا محال .

(هـ) كيف نتصور علم الملائكة ؟ إنهم خلائق محدودة إلى جنس ونوع ، فليست ذاتهم جامعة للوجود كالذات الإلهية ، وهم إذن لا يعلمون جميع الأشياء بذاتهم كالله . ومن ناحية أخرى هم أرواح مفارقة ، فلا يعقلون بصورة مستعادة من الماديات . فلا يبقى إلا أنهم يبلغون إلى كمالهم العقلي بفيض إلهي يعقلون به إذ يوجدون ، أي بمثل أو معان غريزية . وهم في ذلك متفاوتون بتفاوتهم في رتبة الوجود ، فالملائكة الأعلون يعقلون بمثل أعم ، ومن ثمة أقل عدداً من مثل الملائكة الأدنى . والملاك يعقل نفسه بصورته التي هي جوهره ، لأنه صورة قائمة بذاتها ، فهو معقول بالفعل . والملائكة يعرف أحدهم الآخر كما يعرف سائر الأشياء ، أي بالمثل التي فطر الله عليها كلاً منهم . وهم يعرفون الله ، لا في ذاته ، فإن هذه المعرفة متمتعة على الخليقة بقوة طبيعتها ، ولا يشبهه الحاصل في المخلوقات ، فهذه معرفتنا نحن في الحياة الراهنة ، بل بمباهيتهم من

حيث إنهم أشباه الله ، وهذه المعرفة متوسطة بين المعرفتين المذكورتين ، وتشبه المعرفة التي بها يرى الشيء بالصورة المستفادة منه - وهذا البحث في الملائكة يتناول مسائل أخرى كثيرة ، وهو محاولة لتصوير الروح الخالص كيف يكون .

٨١- الإنسان :

(١) ننزل إلى المرتبة الثانية من مراتب الخليقة ، وهي الإنسان المركب من جوهر روحي وآخر جسمي يؤلفان منه موجوداً وسطاً بين الملائكة والعجماوات موجوداً واحداً يشارك على نحو خاص في خصائص المرتبة العليا والمرتبة الدنيا ، لا كلا مجموعياً يتجاوز فيه الجوهريان ويتفاعلان من خارج على ما وضعه وتابعه فيه كثيرون . الجوهر الروحي في الإنسان يسمى نفساً . ويقال هذا الاسم على مبدأ الحياة بالإجمال في الأحياء الطبيعية : النبات والحيوان والإنسان ، ولكن النفوس تختلف ماهية ووظائف . أما أن النفس بإطلاقها موجودة ، فيدل عليه أن الحياة لا تصدق على الجسم بما هو جسم ، وإلا لكان كل جسم حياً أو مبدأ للحياة ، فلا بد من مبدأ في الحى لا يكون جسماً بل فعلاً أو صورة للجسم . وأما أن النفس الإنسانية جوهر روحي ، فيتضح من كون الإنسان يدرك الأجسام إدراكاً مجرداً ، ويستحيل ذلك لو كان الإدراك بألة جسمية ، لأن لكل جسم طبيعة مخصوصة ، والطبيعة المخصوصة في المدرك تمنعه من إدراك الأجسام على نحو مجرد . كما يرى في الحواس الظاهرة والباطنة . فالنفس الإنسانية تدرك الماهيات بقوة خاصة هي العقل ، لها فعل تستقل به دون الجسم ، مما يدل على أن العقل روحي ، وأن النفس روحية ، إذ ليس يفعل بذاته إلا ما يقوم بذاته . وعلى خلاف ذلك النفس الحاسة والنفس النامية ، فإن جميع أفعالهما تحدث في الجسم وبالجسم ، فليس لهما وجود خاص ، ولكن لكل منهما وجوداً في المركب منها ومن الجسم . ويلزم من روحانية النفس أنها خالدة : فهي غير فاسدة بما يعرض لها من فساد الجسم ، كما تفسد النفس

الحاسة والنفس النامية ؛ وغير فاسدة بالذات لأنها صورة قائمة بذاتها يلائمها الوجود بما هي كذلك . ويمكن الاستدلال على الخلود أيضاً من كون العقل الذي يدرك الوجود مطلقاً ، لا معيناً أيناً وأنا كإدراك الحس ، ينزغ بطبعه إلى الوجود دائماً ولا يجوز أن يذهب النزوع الطبيعي سدى . فالنفس الإنسانية تبقى إذن بعد فساد الجسم ، مع استعلادها للاتصال به ونزوعها الطبيعي إليه ، من حيث إنها صورة لجسم ، وهذا هو الأصل الطبيعي للبعث .

(ب) غير أن الرشدين يأبون أن تكون النفس العاقلة متصلة بالجسم اتصال الصورة بالمادة ، فيقولون إنه ليس هناك سوى عقل مفارق واحد للجميع ، هو العقل الفعال ، عقل فلك القمر ، وإن اتصاله بالشخص يحصل بوساطة الصورة المعقولة الفائضة عنه . ولكن هذه الصورة إن حصلت في شخص خطو من العقل لم تجعله يعقل بل كانت هي معقولة ، كلون الحائط يبصر ولا يبصر فلم نجد وجهاً لإضافة التعقل إلى الشخص ، وكل يعلم بالوجدان أنه هو الذى يعقل . وإنما قال أرسطو : « إن العقل مفارق وليس فعلاً لجسم » وهو يعنى أن العقل ليس قوة لآلة جسمية . فإن قيل إن الجوهر المجرد ليس يتكرر في نوع واحد ، كما سلف في حق الملائكة ، كان الجواب أن النفس العاقلة وإن كانت روحية كالملاك ، إلا أنها صورة ناقصة معدة بالطبع للاتحاد بجسم ، بخلاف الملاك ، ولذا جاز أن تكون نفوس كثيرة في نوع واحد ، تتشخص كل منها بنسبتها إلى جسمها .

(ج) ويستكشف الأوغسطينيون أن تكون النفس العاقلة صورة الجسم ولكن لا يوجد في الإنسان صور أخرى مختلفة ذاتاً كما يعتقدون ، والدليل من ثلاثة أوجه : الأول أن الإنسان لا يكون له وجود جوهرى واحد . الثانى أن يكون حيواناً بنفس وإنساناً بنفس ، فيكون من ثمة حيواناً بالعرض ، والحيوان يحمل على الإنسان بالذات . الثالث أنه متى كان أحد أفعال الإنسان شديداً منع من غيره ، ولا يفسر هذا إلا بأن مبدأ الأفعال واحد . فالنفس الناطقة

تتضمن بقوتها على كل ما للنفس الحاسة والنفس النامية . وهكذا شأن النفس الحاسة في العجماوات تتضمن على قوى النفس النامية ؛ وشأن النفس النامية في النباتات تتضمن على قوى العناصر الطبيعية ؛ وبالإجمال شأن الصور الكاملة بالقياس إلى الناقصة . وليس لجسم الإنسان أو لأي جسم آخر صورة جسمية ، تلك الصورة التي يقولون إنها النور . كذلك ليس لجسم الإنسان صورة جوهرية هو بها هذا المزاج المركب من العناصر . ولكن النفس الناطقة صورة الجسم ، وصورته الوحيدة .

(د) يلزم مما تقدم أن للنفس قوى متمايزة . هذه القوى متمايزة من ماهية النفس ، ومتمايزة فيما بينها . أما القضية الأولى فواضحة مما قلناه من أن القوة والذات واحد في الله فحسب ؛ فليست تفعل الخليفة بذاتها ، بل بقوة زائدة على الذات ، وإلا لأشبهت الخالق . وأما القضية الثانية فواضحة من أنه لو كانت قوة النفس عين ماهيتها لكانت النفس تفعل دائماً جميع أفعالها ، كما أنها دائماً حية بالفعل ، ولكن الواقع يشهد بأنها تفعل تارة كذا وطوراً كذا . تمايز القوى بالأفعال ، وتمايز الأفعال بالموضوعات ، فليس السمع كالبصر ، وليس التحقل كالإرادة ، وقس على ذلك سائر الأفعال . والقوى موجودة في النفس وجود الشيء في المحل ، مع اعتبار أن من أفعال النفس ما يزاول دون آلة جسمية ، كالتحقل والإرادة ، فالعقل والإرادة محلها النفس ، ومنها ما يزاول بآلة جسمية وهي أفعال الحياتين النامية والحاسة ، فحلل القوى المصنوعة لها المركب من النفس والجسم ، لا النفس وحدها . وجميع القوى النفسية صادرة عن ماهية النفس . وبعد الموت يبقى من القوى في النفس العقل والإرادة ؛ وأما القوى الأخرى فلا تبقى بالفعل بل بالقوة من حيث إن النفس مبدؤها أو أصلها .

(هـ) كيف تعقل النفس وهذه حالها ؟ ذهب أفلاطون إلى أنها تجيء هذا العالم المحسوس وفيها صور العقولات ؛ وكلما عرض لها إحساس بشيء تذكرت

الصورة المعقولة المقابلة له . وتأثر كثيرون بالأفلاطونية ، فذهب بعض إلى أن النفس معاني غريزية كالتى عرفناها للملائكة . ويذكر عن أوغسطين قوله إننا ندرك الأشياء فى الحقائق الأزلية . وارتأى ابن سينا أن المعقولات تصدر إلى أنفسنا عن العقل المفارق الأخير الذى يسميه العقل الفعال ، وإننا لا نحتاج إلى الحواس إلا لنتنبه بها فنتجه إلى هذا العقل الفعال . وتابعه ابن رشد فى وضع المعقولات فى العقل الفعال المفارق ، ثم جعل العقل المنفعل مفارقاً أيضاً . وجميع هذه الآراء تفترض أن الإحساس لا يعدو كونه فرصة أو مناسبة للتعقل ، وأن المعقولات موجودة بالفعل سواء فى أنفسها أو فى عقل أعلى . ولكن الواقع يدلنا على أن فعل التعقل يتوقف على القوى الحاسة فى تحصيل العلم وفى مزاولته بعد تحصيله . فمن الناحية الأولى نرانا نجعل أن لنا معرفة غريزية ، ونعلم أننا مضطرون إلى تحصيل المعرفة بالتجربة والاستدلال ، ونرى الذى يحرم حاسة من أول أمره يحرم العلم بمدارك تلك الحاسة . ومن الناحية الثانية نرى العقل لا يقدر أن يعقل بالمعقولات الحاصلة عنده دون أن يتجه إلى الصور الخيالية ؛ فمضى تعطل فعل الخيلة بداء الرسام ، أو فعل الذاكرة بداء السبات ، امتنع على الإنسان أن يعقل بالفعل حتى ما كان له به سابق علم ؛ ومضى حاولنا أن نتعقل شيئاً استحضرنه فى ذهننا صوراً خيالية على سبيل أمثلة تنمثل فيها ، نحاول تعقله ؛ ومضى أردنا إنساناً على أن يتعقل شيئاً أوردنا له الأمثلة الخيالية ليستعين بها على التعقل . وبهذا الالتفات إلى الصور الخيالية يدرك العقل الجزئيات أيضاً ، ولكن بالتبعية وينوع من الانعكاس على ذاته ، فيركب هذه القضية مثلاً : سقراط إنسان .

(و) فالحق المطابق لماهية الإنسان أن الاتصال وثيق بين العقل والحس ، وأن العقل الإنسانى ، وإن كان داخلاً فى جنس العقل بالإطلاق ، ليس عقلاً ملائكيّاً ، ولكنه عقل معادل لماهية الإنسان يستفيد المعقولات من المحسوسات . فمن حيث هو عقل إنسانى فله موضوع خاص معادل له هو ماهية

الشيء المحسوس . فلا بد من وجود قوة في النفس تجرد الماهية من علاقتها المادية الممتلئة في الصورة الخيالية الحاصلة عن الإحساس ، فتجعلها معقولة بالفعل ، وقوة أخرى تتعقلها . القوة الأولى تسمى عقلا فعلا ، وتسمى الثانية عقلا منفعلا ؛ وقد قال أرسطو : « كما أن في كل طبيعة شيئا به تنفعل ، وشيئا به تفعل ، كذلك في النفس أيضاً » بحيث إن الطبيعية التي يعرض لها التجرد لا توجد إلا في الأفراد ، وأما التجرد وما يلحقه من معنى الكلية فهما من العقل وفي العقل ؛ وتلك هي نظرية الوجودية المعتدلة في أخصر الكلم .

(ز) ومن حيث هو عقل بالإطلاق فوضوعه هو الموضوع المشترك بين العقول جميعاً على تفاوت مراتبها ، أى الوجود ، وقد قال أرسطو إن أول ما يحصل في تصور العقل هو الوجود ؛ لأن كل شيء إنما يكون معلوماً من حيث هو موجود بالفعل . إذن العقل الإنساني يدرك الوجود في كل ما يدرك ؛ لأن كل مدرك بالفعل فهو موجود بالفعل وجوداً عينياً أو ذهنياً ؛ ويدرك شرائط الوجود من أن كل موجود فهو ما هو ، وأنه لا يمكن أن يكون كذا ولا كذا في نفس الوقت ومن نفس الجهة ، وأنه إما موجود وإما غير موجود ، ولا وسط بين التقيضين ، وأن ما يظهر للوجود فلا بد من علة لوجوده . هذه المبادئ الأولى للوجود والمعرفة يدركها العقل بداهة حالاً بمجرد حصولها من التجربة ، فإنها بيئة بذاتها لا يحتاج إدراكها إلى حد أوسط . وبهذا المعنى يقال إنها فطرية أو غريزية ، لا بمعنى أنها موجودة في النفس قبل كل تجربة وكل تعقل . فيعتمد عليها العقل لتفهم الوجود وإقامة العلم بإطلاقه ، العلم الطبيعي وما بعد الطبيعي .

(ح) ولا وجه بعد ذلك لما ذهب إليه بعض المتصوفة والأوغمسطيين من أن لنا قوة عقلية أخرى تدرك الروحانيات في أنفسها ، بحجة أن إيمان الروحانيات صور خيالية وأنها نفاقها مع ذلك . لو صح مذهبهم لما جهل كثير من الناس ماهية الله والنفس ، ولما ضل كثيرون في معرفتها . والحق أننا ندرك

وجود الله بالاستدلال ، وتذكر ماهيته بالتثريب والمحاولة ، على ما بينا آنفاً . أما النفس فلسنا نقلها مباشرة ، بل بواسطة فعل التعقل : ذلك بأن الشيء إنما يدرك من حيث هو بالفعل ، وليس العقل الإنساني عقلاً بالفعل كالملاك ، ولكنه بالقوة ، فلا يعقل إلا متى خرج إلى الفعل ، وحيث نلاحظ طبيعة نفسنا من طريق تحليل فعل التعقل ، على ما سبق بيانه . فلدليل ابن سينا (الذى اصطنعه جيوم دوفرنى) لا يطابق الواقع من أن النفس لا تذكر ذاتها خطأً من كل فعل . فالعقل الإنساني مجرد ومستدل ، وهاتان علامتا نقص تدلان على منزلته بين العقول . بيد أن أحكامه على الموجودات جميعاً صادقة ؛ لأنها قائمة على المبادئ الأولى . هذه المبادئ بمثابة صورة من الحق الإلهى منعكسة على النفس ، بحيث يصبح القول مع الأوغسطينيين بأننا نرى الأشياء فى الحقائق الأزلية ، أو بإشراق إلهى ، ولكن بمعنى أن العقل يرى ما يرى فى ضوء تلك المبادئ ؛ فيكون الله « النور الحقيقى الذى ينير كل إنسان آت إلى هذا العالم » باعتباره العلة الكلية التى تستمد النفس منها القوة على التعقل : ويكون عقلاً الفعال بمثابة الإشراق الإلهى أو المشاركة فى النور الإلهى — وهكذا يقف القديس توما فى مسألة المعرفة وفقاً متوازناً ، ولكنه موقف متين هو الوسط الصحيح بين الأفلاطونيين الذين يزعمون أننا نذكر الروحانيات إدراكاً معادلاً لها ، والحسين الذين يدعون أن لا سبيل لنا إلى العلم بها أصلاً ، فيقول بل نحن نعلمها علماً يقينياً ، ولكن بالتجريد والاستدلال ، على ما تطبق طبيعتنا المركبة من نفس وجسم .

(ط) إلى جانب العقل يوجد فى الإنسان إرادة ؛ إذ أن كل مدرك فهو يحرك فى المدرك ميلاً أو نزوعاً يخرج به من القوة إلى الفعل . والمدرك بالفعل مجرد كلى مغاير بالجنس للمشخص الجزئى المدرك بالحواس . والإنسان يتجه إلى خيارات لامادية كالعلم والفضيلة ؛ بل إنه حين يتعلق بالماديات ، فإنما يتعلق بها باعتبار مجرد كلى هو اعتبار الخير لا اعتبار اللذة وإذن فهو جاصل

على قوة مغايرة للتزوع المحسى تسمى إرادة . وهنا هو الأصل فى الحرية ، أى أن الإنسان حر لكونه عاقلاً : ذلك بأنه لا يتعلق طبعاً وضرورة إلا بالخير الكلى الذى يملأ نزوعه كله ، والخيرات المعروضة فى الحياة الراهنة ، حتى الله باعتباره معلوماً بالتجريد والاستدلال ، هى خيارات جزئية بينها وبين الخير الكلى مسافة جند واسعة ، فتثير ميلاً ما ولا تحرك تحريكاً كافياً ، فيبقى حراً بإلزامها : ولا تبطل هذه الحرية بالنسبة إلى الله إلا برويته تعالى إذ يظهر حيث تد تمام الظهور أنه الخير الكلى الذى يملأ شهوته فيتحد به اتحاداً ضرورياً .

(ى) هل الإرادة أعلى من العقل ؟ أو العقل أعلى من الإرادة ؟ ليست هذه المسألة « مدرسية » وحسب كما قد يظن كثيرون ، ولكن لها أهمية فى ذاتها ، وأهمية بالنسبة إلى معرفتنا بالله ومحبتنا إياه . قلنا لا يراد إلا المعلوم ، والعقل هو الذى يتمثل موضوع الإرادة ويعرضه عليها فيحركها كعلة غائية ، حتى حين تحرك الإرادة العقل إلى التعقل ، لا بد أن يكون قد سبق فى العقل أن التعقل خير . وهكذا يكون العقل أعلى مطلقاً . ولكن قد يكون موضوع الإرادة موجوداً أعلى من العقل ، فى هذه الحالة تكون الإرادة أعلى بالإضافة ، من حيث إنها تميل إلى الموجود نفسه ، وإن العقل حاصل على صورته فقط ولذا كانت محبة الله أفضل من معرفته ، وكانت على العكس معرفة الماديات أفضل من محبتها .

(ك) هل تقتضى الحرية أن يصلح فعل الإرادة عنها أصلاً ؟ لقد قيل هنا ، ولكنه غير صحيح ، فإن الله المحرك الأول الذى يحرك كل قوة إلى فعلها ، فالله يحرك الإرادة بإمائه إياها باطنياً . وليس هذا التحريك قسراً ؛ لأن المقصور هو الذى يتحرك ضد ميله الخاص ، والله يحرك الإرادة بأن يؤتيها ميلها الخاص فتتحرك من تلقاء نفسها . لذلك لا يرتفع الثواب أو العقاب ، وإنما كان يلزم الارتفاع لو كانت الإرادة تتحرك من الله بحيث لا تتحرك من تلقاء نفسها . أجل إن الإنسان باختياره يحرك نفسه إلى الفعل ، لكن ليس ضرورياً للاختيار

أن يكون المختار هو العلة الأولى لنفسه ، كما ليس يلزم لكون الشيء علة لآخر أن يكون علته الأولى . فقله ، كما أنه بتحريكه العلل الطبيعية لا يزيل كون أفعالها طبيعية ، كذلك بتحريكه العلل الإرادية لا يزيل كون أفعالها إرادية ، فإنه إنما يفعل في كل شيء بحسب طبيعة الشيء .

٨٢- الأخلاق :

(أ) النظر في الإنسان من حيث هو مريد مختار . موضوع الأخلاق . فلا تتناول الأخلاق سوى الأفعال الصادرة عن الإنسان بما هو إنسان ، أى الصادرة عن الإرادة العائدة . وتلك الأفعال هى التى تسمى إنسانية بمعنى الكلمة ؛ أما التى تصدر من غير روية وإرادة ، فالأولى أن تسمى أفعال الإنسان ، مثل تحريك اليد أو العبث باللعبة مع انشغال الفكر بأمر آخرى . فحقيقة الفعل الإنسانى أنه المنتجه إلى غاية مدركة ومرادة ؛ وهكذا تكون الغاية مبدأ الأفعال الإنسانية ، ويلزم تعيين غاية الحياة .

(ب) لا بد للحياة الإنسانية من غاية قصوى ، وإلا لم يشتت شيء . ومن ثمة لم يفعل فعل ، فإن التسلسل مستحيل فى العلل الغائية استحالت فى العلل الفاعلية . ومفهوم الغاية القصوى أنها التى تملأ شهوة الإنسان بأسرها حتى لا يبقى شيء يشتهيه خارجاً عنها . وتسمى السعادة أى استيفاء الإنسان كماله . وكما كل شيء على قدر وجوده بالفعل ، فيجب أن تقوم السعادة بالفعل الأقصى . وليس فعلنا الأقصى فعل الجزء الحسى ، فإن هذا الجزء مشترك بين الإنسان والحيوان . يبقى أنه فعل الجزء العقلى الخاص بالإنسان . ولكن هل هو فعل العقل أو فعل الإرادة ؟ إن الإرادة تشبه الغاية ، فإذا ما حصلت عليها سكنت عندها والتذت بها ؛ فلا بد من فعل غير فعل الإرادة به تحصل الغاية لدى الإرادة ، وهذا الفعل هو فعل العقل . هل المقصود أن السعادة قائمة بمطالعة العلوم ؟ إن أرسطو لما رأى أن ليس لنا من معرفة فى هذه الحياة سوى

العلوم النظرية ، قال إن الإنسان ليس يسعى إلى السعادة الكاملة بل إلى السعادة التي تلائم حاله . ولكننا نقول إن المبادئ الأولى للعلوم النظرية تكسب حدودها بالحس ، فلا تعلم مطالعة هذه العلوم ما يؤدي إليه إدراك المحسوسات ، أى ما يكتسب بالتجريد والمماثلة ؛ فلا بد أن يكون كمال الإنسان من جهة الموضوع المشترك للعقول جميعاً ، وهو الوجود ، وذلك بمعرفة موجود أعلى معرفة مباشرة . هل يكون هذا الوجود الأعلى عالم الملائكة ؟ بذلك قال الذين جعلوا النفوس البشرية صادرة عن الملائكة أو عن العقل الفعال المفارق ، كابن سينا وابن رشد ، وهم الذين رأوا مع الأفلاطونية الجديدة أن كل مرتبة من مراتب العالم متعلقة بالتى فوقها مباشرة ، فرأوا السعادة فى اتصال النفس بمبناها . ولكن الملائكة موجودون بالمشراكة ، فهم حق بالمشراكة ، وما كان كذلك فهو لا يوفر للعقل كماله الأقصى ، فالحقيقة أن موضوع الإرادة هو الخير الكلى ، كما أن موضوع العقل هو الحق الكلى ، وليس يوجد الخير الكلى فى الخليقة ، بل فى الله وحده ، فالله غايتنا القصوى ، يدفعنا إليه دفعاً طلب السعادة ، فإن العقل الذى يدرك ماهية معلول ولا يستطيع أن يدرك بها ماهية العلة ، يظل متشوقاً طبعاً إليها ، فلا يكون سعيداً حتى يدركها .

(ج) تلك ماهية السعادة الكاملة القائمة كلها برؤية الله . وهى لا تتحقق إلا فى الحياة الآجلة . أما فى الحياة العاجلة فالسعادة الميسورة لنا سعادة ناقصة تقوم أولاً وأصالة بمعرفة الله ومحبته ، وثانياً بمزاولة الفضائل ، وأخيراً بصحة الجسم وبالخيرات الخارجية إن أمكن ، من مال وكرامة ، تستخدم كوسائل للحياة الفاضلة ، فإن السقم والفاقة قد يعوقان عن أفعال فاضلة كثيرة .

(د) ما دامت الإرادة تابعة للعقل تميل إلى الخير الذى يعرضه عليها ، فإن العقل قاعدتها التى يتصدر بها صلاحها ؛ فإذا كان الفعل موافقاً لحكم العقل كان خيراً ، وإذا كان منافياً لحكم العقل كان شريعراً . وفى الفعل الإنسانى يعتبر الخير والشر من ثلاثة أوجه : الأول الموضوع إن كان موافقاً للعقل أو تارخ الفلسفة الأوروبية

مخالفاً له ، كاستعمال الإنسان ما له ، أو أخذه ما لغيره . الثاني الظروف من حيث هي أعراض للفعل ، مثل الكمية الملائمة أو المكان اللائق ، فإن خلا الفعل عن شيء يقتضيه منها كان شريراً . والثالث الغاية التي يتوقف عليها ، أى نسبتها إلى علة الخير ؛ ولما كان الفعل الإرادى يشتمل على فعلين ، الفعل الباطن والفعل الظاهر وكان لكل منهما موضوع يستفيد منه حقيقته النوعية ، كانت الغاية إما الطبيعية وهي ما ينتهي إليه الفعل في الواقع ، مثل قتل الإنسان ، أو خلقية وهي ما يقصد من الفعل ، كقتل الإنسان للقصاص العادل أو للانتقام ؛ والغاية الخلقية هي التي تفيد الأفعال الإنسانية حقيقها النوعية ؛ لأنها في حكم الصورة لما هو من جهة الفعل الظاهر ؛ فقد يقصد بفعل خير في نوعه أو في ظروفه غاية شريرة ، كما لو تصدق إنسان لأجل المجد الباطل ، وقد يقصد بفعل شرير غاية خيرة ، كما لو سرق إنسان ليتصدق على فقير . فلا يكون الفعل خيراً مطلقاً إلا إذا اجتمعت له أوجه الخير كلها ؛ لأن كل نقص فهو شر . وقد يعرض أن يكون بعض الأفعال لا خيراً ولا شريراً بحسب حقيقته النوعية ، كالذهاب إلى الحقل ، ولكنه خير أو شرير بحسب حقيقته الشخصية أى من جهة قصد الغاية ، فإنه لا بد أن يكون متوجهاً إلى غاية لائقة أو غير لائقة . أما الانفعالات النفسية ، والرواقيون يعتبرونها شراً في أنفسهم ، فتتصف هي أيضاً تبعاً لحكم العقل والغاية المتوخاة فالغضب للحق خير ، والغضب لمنفعة ذاتية شر . على أن بعض الانفعالات خير أو شرير بنوعه ، من حيث يعتبر موضوعه شيئاً موافقاً في نفسه للعقل أو مخالفاً له ؛ فالرحمة ترجع إلى الفضيلة ، والحياء كذلك ؛ فإنه تخوف أمر قبيح ، والحسد يرجع إلى الرذيلة ؛ فإنه اغتمام بنعمة الغير .

(هـ) كل هذا يقره العقل الطبيعي بالنظر في الإنسان وما يليق أن يكون عليه ، وفي الأشياء المحيطة به وأثرها فيه ؛ لذلك يسمى مجموع القواعد الخلقية بالقانون الطبيعي الذي يعلم دون وحى ، فإن لكل موجود قانوناً منطبعاً في

ماهيته : الموجد غير العاقل يتبع قانونه حتماً ، والموجد العاقل يدرك قانونه ويملك أن يتبعه أو يخالفه . فالقانون الخلقى خاص بالعاقل . والمبدأ الأول البين بذاته لهذا القانون قائم على المعنى الأول من معاني العقل العملى ، وهو معنى الخير ، وصيغته « يجب اتباع الخير واجتناب الشر » ؛ فإن كل موجود إنغا يعمل لغاية أى خير . والخير مطلوب والشر مهروب منه بالضرورة ، وكل المسألة ترجع إلى تمييز الخير الحقيقى من الخير المظنون . وسائر المبادئ تنطوى تحت هذا المبدأ الأول ، بمعنى أن موضوعاتها هى الخيرات التى يدرك العقل أنها خيرات إنسانية . غير أن من هذه المبادئ أو القواعد ما هو بين بذاته ، مثل قولنا : يجب ألا تضر أحداً ؛ ومنها ما هو نتيجة لمبدأ بين بذاته ، مثل قولنا : لا تمسك الأمانة عن صاحبها ؛ لأنه يجب ألا تسرق ، لأنه يجب ألا تضر أحداً ؛ لذا تنقسم قواعد القانون الطبيعى إلى أولية وثانوية : أما الأولية فثابتة لا تتغير يشترك فيها الناس جميعاً اشتراكهم فى المبادئ الأولى النظرية ، وأما الثانوية فقد يعرض لها التغير بتغير ظروف الزمان والمكان ، أو من جراء الجهل والخطأ والهوى تحجب عن الناس وجه الحق وتغيب بهم إلى تقرير الباطل .

(و) على أن العقل الإنسانى ما هو إلا القاعلة القريبة لقانون الطبيعى . أما القاعلة البعيدة والأولى فهى القانون الأزل ، أى للعقل الإلهى الذى يرى فى الذات الإلهية جميع الطبائع ونظام علاقاتها ، والإرادة الإلهية التى حققت الطبائع فأرادت أن يحترم هذا النظام . إن ما لدينا من نور العقل إشراق القانون الأزل فى الخليفة الناطقة . فللقواعد القويمة قوة الإلزام فى الضمير بموجب القانون الأزل الصادرة عنه . وطاعة هذه القواعد تحقيق للنظام وتكريم لواضعه ، فهى تستحق للمطيع ثواباً ، وهذا الاستحقاق يقوم مؤقتاً مقام الغاية القصوى ويؤدى إليها . والمعصية إخلال بالنظام وإهانة لواضعه ، فهى تستحق للعاصى عقاباً ، وهكذا يلزم عن القانون الجزاء ، وتكفل لنا المبادئ الأساسية للأخلاق .

٨٣ - السياسة :

(١) الدولة هيئة موحدة بتنظيم أفرادها ، مثلها مثل الجيش يعاون عمل الجندي فيه عمل المجموع دون أن يختلط به . توجد وحدة النظام في الجماعات الحيوانية كالفيل والنحل ، ولكنها تصدر فيها عن الغريزة . أما في الجماعات الإنسانية فهي راجعة إلى العقل والإرادة ، وبهذا المعنى تقوم على ضرب من التعاقد . وقد عرف شيثرون الجماعة بأنها « كثرة منظمة خاضعة لقانون عادل يرتضيه الفرد ابتغاء منفعة مشتركة » (الجمهورية م ا ف ٢٥) . وكان أوغسطين قد فقد هذا التعريف ، لأنه لم يكن يرى أن العدالة الكاملة يمكن أن توجد خارج المسيحية ، وعرف الجماعة بأنها « اتحاد أفراد عاقلين لأجل الاستمتاع معاً بما يحبون » (مدينة الله م ١٩ ف ٢١) وقد يكون ما يحبون المال والتجارة واللذة والحرب . ولكن القديس توما يصطنع تعريف شيثرون لأنه يعتقد بالقانون الطبيعي ويجعل منه الأساس القريب للاجتماع يستند إلى الأساس البعيد والأول الذي هو القانون الأزلي ، وقد أوجد الله الإنسان مدنياً بالطبع وحاصلاً بداهة على المبادئ الأولى للحق والخير . وتبعاً لهذا الموقف يقرر من جهة واحدة أن كل سلطان فهو آت من الله حسب قول القديس بولس ، بمعنى أن الترتيب الطبيعي يقتضى الاجتماع فيقتضى السلطان ، ويقرر من جهة أخرى أن غاية الاجتماع ليست الاستمتاع بل استكمال الفرد لطبيعته الإنسانية وتحقيق غايته بما هو إنسان . فهمة الدولة معاونته على ذلك فيما تستطيعه ويفوق طاقته الخاصة . أما الناحية الخلقية والدينية ، فهمة الكنيسة أولاً وبالذات . فتكون الدول خاضعة للكنيسة بقدر خضوع الغاية الزمنية للغاية الأبدية .

(ب) كيف يكون نظام الحكم ؟ الأرستقراطية أو حكومة الأفاضل أكثر حكمة من الديمقراطية (التي يسميها « بوليتيا » ويعرفها بأنها حكومة الشعب العادل) ؛ والملوكراتية أو حكومة الفرد الفاضل خير من الأرستقراطية وأكثر

مطابقة الطبيعة حيث كل شيء يدبره مبدأ واحد : الجسم تدبره النفس ، والأسرة يدبرها الأب ، والعالم يدبره الله . ويجب أن تكون الموناركية انتخائية ؛ إذ ليس يكنى الحسب ، بل تجب الفضيلة . ولكن ليس يوجد في الواقع نظام كامل أو نظام دائم : كل نظام فهو ينطوي على جرثومة فساد ، فقد تنقلب السلطة الملكية إلى طغيان ، والأرستقراطية إلى أوليغركية أو حكومة الأغنياء ، والديموقراطية (بوليتيا) إلى ديماغوغية (ويسمى ديموقراطية) . والأنظمة متداولة باستمرار . فن الوجهة العملية خير الأنظمة وأثبتها النظام الوسط ، وهو موناركية معدلة بأرستقراطية وديموقراطية ، أى بمجلس أرستقراطى ينتخبه الشعب . وذلك هو النظام الذى سنه الله لموسى : كان موسى وخلفاؤه يكون بمعاونة اثنين وسبعين رجلا حكيماً يختارهم الشعب ، بينما كان الله نفسه يختار الملك .

(جـ) أهم وظائف الدولة تأمين الجماعة من الخطر الداخلى والخطر الخارجى فمن الوجهة الأولى تضطلع الدولة بالتشريع أى بإقامة العدالة بين الأفراد . فلا قيمة للقانون الوضعى إلا إذا صدر طبقاً للعقل ولأجل الخير العام ، أى طبقاً للقانون الطبيعى ، ومن ثمة طبقاً للقانون الأزلى ؛ إذ ليس لإنسان حق التشريع لإنسان إلا باسم الله ، ولكى يوجهه وفق العقل والطبيعة . فإذا انعدم هذا الشرط لم يعد القانون الوضعى قانوناً ، بل كان فساد القانون . والتشريع يستتبع القضاء ، فإن القانون يظل لغواً بغير جزاء . على القاضى تطبيق العدالة ، ومراعاة الإنصاف دون التقيد بحرف القانون عند الاقتضاء ، وتبرئة المتهم حين لا تقوم البيئة على الذنب ، فلأن يخطئ في حسن الظن بمجرم خير من أن يظلم بريئاً . ولا يدين القاضى بحسب اعتقاده الشخصى ، بل بحسب ما يتبين له باعتباره شخصاً عمومياً ، وهذا لا يمنعه من استخدام معارفه الخاصة بحلاء الحقيقة ؛ فإن لم تنجل على النحو الذى يعلم كان عليه أن يحكم بما ظهر أمامه فقط . أما العقاب فهو على العموم تعويض عن الذنب ولكنه في هذه الحياة تأديب أيضاً ، فهو رادع ومصلح ، ومن ثمة عامل من

عوامل السلام فى المجتمع . وعقوبة الإعلام مشروعة ، فإن الجانى يخل بنظام العقل فينزله عن الكرامة الإنسانية إلى دركة الحيوان ، فيستحق أن يُقتل كحيوان . وللسلطة الحق من باب أولى فى أن تبرع عضواً أو تمنع الحرية بالحبس .

(د) والجماعة عرضة للخطر الخارجى ، فالاستعداد للحرب وظيفة جوهرية . ويجب أن تكون الحرب عادلة ، ولذلك ثلاثة شروط ذكرها أوغسطين . الأول أن تعلنها السلطة الشرعية وتباشرها بنفسها ، الثانى أن تعلنها لسبب عادل أى لدفع ظلم ، والثالث أن تمضى فيها بنية مستقيمة أى موجهة إلى إرغام العدو على قبول السلم ، لا إلى الإيذاء وجب التسلط والانتقام . هل يجوز الخداع فى الحرب ؟ الخداع إما بالكذب أو بكتمان المقاصد ، فأما الكذب فغير جائز بحال حتى مع الأعداء ، والحرب لا تحل من القانون الطبيعى ؛ وأما كتمان المقاصد وإخفاء التدابير فجائز لضرورة المضى فى الحرب وإحراز النصر . هل تجوز الحرب أيام الأعياد ؟ تجوز إذا اقتضت الظروف : كان المسيح يشفى المرضى يوم السبت ، ولأطباء أن يعالجوا مرضاهم يوم الأحد ، والأمر فى الحرب أمر خلاص الأمة . هل يجوز للإكليريكيين أن يحاربوا ؟ لا يجوز . إن توزيع العمل ضرورى فى الدولة لخير الدولة ، ومهمة الإكليريكيين مهمة روحية لا تتفق مع عمل من أعمال الدنيا ومن باب أولى مع الحرب وسفك الدم ؛ بل اللاتق بهم والواجب عليهم أن يكونوا دائماً على استعداد للتضحية بأنفسهم فى سبيل الحق : فهمتهم فى الحرب استخدام الأسلحة الروحية ، من صلاة ووعظ وتشجيع وإقامة شعائر الدين .

(هـ) وعلى المواطنين واجب احترام أولى الأمر والطاعة لهم ما داموا يتوخون العدالة . إن طاعة القانون العادل واجبة وإلا تقوض المجتمع . أما القانون الجائر المعارض للقانون الطبيعى وللقانون الإلهى فلا تجوز الطاعة له بحال ؛ وإذا كان معارضاً لحق ثانوى فيطاع متى كانت مخالفته أشد خطراً على المجتمع . خير للشعب أن يطاول الملك الظالم ، إذ قد تفشل الثورة فينتقم الملك ، وإذا

أفلحت فما أكثر الخلاف والاضطراب بين الشعب أثناء الثورة وبعدها ! فضلاً عن إمكان قيام طاغية آخر أو نشوب ثورة معارضة . ولا طاعة للملك غاصب ، فإن السلطة لا تعتبر شرعية إلا إذا آلت إلى صاحبها طبقاً للعدالة . فليس الغاصب ملكاً حقاً ، إلا إذا رضيه الشعب ولو رضى ضمناً ، أو أقرته سلطة عليا من شأنها التعيين والعزل . فإذا لم يتوفر أحد هذين الشرطين كان الانتقاض عليه واجباً ، إلا إذا خيف من الانتقاض شر أعظم . أما قتل الطاغية أو الغاصب فغير جائز لفرد يقوم به من تلقاء نفسه ، ولكن للشعب بأجمعه أو ممثلاً في مجلس مشروع أن يستعمل هذا الحق ، كما حدث بروما إذ قضى مجلس الشيوخ بإعدام أحد الأباطرة وقض قوانينه الظالمة . ذلك لأن حق اختيار الملك بيد الشعب ، فالشعب حق عزله أو الحد من سلطانه ، والملك الذى ينكث عهده يحل الشعب من عهده . وإذا كان اختيار الحاكم يرجع لسلطة عليا فيجب رفع أمره إليها ، كما فعل اليهود حين شكوا الملك أرخيلوس إلى القيصر أوغسطس فأنصفهم . وإذا عدم الشعب كل وسيلة فليتوجه إلى الله صادقاً فيغير الله قلب الملك أو يذله أو يسقطه ، فما يسمح الله بالطغيان إلا عقاباً على الخطيئة .

(و) وثمة أصل من أصول التدبير الاجتماعى هو توزيع الثروة والأرض . لقد أخطأ أفلاطون في قوله بالشيوعية ، كما بين أرسطو في كتاب السياسة . إن على الفرد واجب حفظ حياته ، وواجب تغذية أولاده وتربيتهم وتهيئة مستقبلهم فله حق امتلاك خيرات ثمرة باقية . والاستقلال بأسباب المعاش داعية إلى نمو الشخصية والحد في العمل والزيادة في الخير العام . ويذهب حق الملكية من الضرورى إلى الرخاء . بيد أن هذه الاعتبارات ، على وجاهتها ، ليست ضرورية ضرورة مطلقة ، فإن القانون الطبيعى لا يقضى بشئ لمصلحة الملكية الفردية أو ضدها ، لجواز أن يحقق الإنسان غاياته في نظام الملكية المشتركة ، كما يحدث في الرهينات ؛ ولو دامت حالة البرارة الأولى لكان الناس

يفيدون من خيرات الأرض بالاشتراك ولا ينشب بينهم خلاف . فحق الملكية اصطلاح اجتماعي نافع ، ومن هذه الوجهة فقط ، أى من حيث هو وضع عام لأجل الخير العام ، فهو يتدرج في القانون الطبيعي . إن التزول عن الخيرات الدنيوية وسيلة للفضيلة ، ولكن من الممكن أن تجتمع الفضيلة وهذه الخيرات . إنما ينصح الإنجيل بالفقر الإرادى لأن هاته الخيرات تولد في الغالب الطمع والبخل والحسد والكبرياء والتعلق بالدنيا ، ولكنه لا يلزم به ، وكل ما يلزم به ألا يتعلق الغنى بالمال وأن يعطى الفقير مما يفيض عنه ، وقد قال بولس الرسول لتلميذه تيموثاوس : « مر الأغنياء أن يجزلوا العطاء » . فليس الشر في الملكية مهما عظمت بل في الاستثار بغلتها وسوء التصرف بها . والفقير المدفع حتى أخذ ما يسد به الرمق إن لم يتيسر له العون . في حالة الفقر المعدم تعتبر الأشياء مشتركة ، ويتزل القانون الوضعى عن نصوصه للقانون الطبيعي الذى يقضى بأن يسد فائض الواحد عوز الآخر . وفيما عدا هذه الحالة ليس للفقير حتى شخصي يطالب به شخصاً معيناً ، بل يظل للغنى حتى التصرف بفائضه ، فيمنح هذا ويحرم ذاك على ما يراه معقولا . ولأجل تعيين الفائض يجب اعتبار تكاليف الأسرة ومركزها الاجتماعى ، فليست المسألة مسألة حسابية بل اعتبارية .

٨٤ - مصير التوماوية :

(١) ذلك مجمل موافق القديس توما ؛ يتبين منه أنه عارض المواقف الماثورة من أوغسطين إلى بوناقتورا تبعاً لنظرة أخرى إلى العقل الإنسانى والوجود أدت به إلى الفصل بين الفلسفة واللاهوت مع استبقاء الصلة بينهما ، فأعاد إلى الفلسفة استقلالها بعبادتها ومناهجها ، تلبو خالصة لذاتها في الشروح على أرسطو ، وعتقظة بكيانها في سائر المؤلفات حيث نراها آلة لللاهوت . وهى لا تنزل عن شيء من خصائصها ومقتضياتها ، بل توجه اللاهوت وجهة جديدة وتوحي فيه بحلول معينة . ولقد ثار معاصروه لهذه الجرأة في التمرد على السلف

وتحدى أوغسطين . تألب عليه في باريس وأكسفورد الفرنسيين أنصار التقاليد ، وغيرهم من أساتذة اللاهوت ، وبعض المتصوفة الذين كانوا يتبرمون بالصيغة العقلية البارزة عنده ، وفريق من أعضاء رهبته الذين نشأوا على الأوغسطينية قبل ظهور مذهبه .

لَمَّا (ب) على أن السلطة الكنسية العليا وقفت موقفاً آخر ما كان أحكمه وأنفذه إلى الحق ! فقد أيد جميع البابوات تعاليم القديس توما من وقته إلى وقتنا . وفي ١٣١٨ أعلن البابا أن مذهبه معجزة من المعجزات ، وأنه بمفرده يفيض على الكنيسة من النور أكثر من سائر الأساتذة مجتمعين . وفي ١٣٢٣ أعلنه قديساً . وتعاقبت الرسائل البابوية في امتداح مذهبه والخص على الاستمساك به . وكان الكاثوليك في أشد الحاجة إلى هذا الترجيح ، والفلسفة الحديثة تغمرهم من كل جانب ، وهي في جملتها إلحادية أولاً أدرية . فوجدوا عند توما الأكوي في أسلحة فلسفية يحاربونها بها لم يكونوا ليجعلوها عند غيره من السلف ، والسلف لم يعن بالفلسفة لذاتها ، وكان أفلاطونياً ، ولا شك أن الأفلاطونية أقل توفيقاً إلى الحق من الأرسطوطالية في تفسير المعرفة والوجود . والتوماوية الآن فلسفة حية تقيم الحجة على سائر الفلسفات .

الفصل العاشر

سيجردي برايان

(١٢٣٥ - ١٢٨٢)

٨٥ - حياته ومصنفاته :

(١) بينما كان توما الأكويني يعمل على تحقيق فكرة ألبرت الأكبر وينشئ الأسطوطالية المسيحية ، وكان معظم أساتذة كلية الفنون ببافيس يراعون العقيدة في عرضهم للفلسفة ، كان بعض زملائهم يرون في فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد علماً قائماً برأسه أصلاً والمثل الأعلى للعقل الإنساني ، ويعلمونها لذاتها غير عابئين بما بينها وبين الدين من خلاف . كانت كلية الفنون مرحلة مهينة لدراسة اللاهوت ، ولم يكن أساتذتها كهنة ، وإنما كانوا إكليريكيين مرشحين للكهنة ، فكان من الممكن أن يتجاهل بعضهم تعاليم الدين ، ويدعى أنه إنما يشغل بالفلسفة ليس غير ، وأن ليس من شأنه التوفيق بين الطرفين . وهذا ما كان من أقلية ظهرت ابتداء من ١٢٥٠ وبلبلت الجامعة ربيع قرن بالتنام ، وسميت حركتها بالرشدية اللاتينية . وقد مر بنا أن كلاً من ألبرت الأكبر وتوما الأكويني وضع رسالة « في وحدة العقل رداً على الرشديين » وكانا يقصدان الآخذين بهذا القول المعروف عن ابن رشد : على أن هؤلاء الرشديين ، مع تعويلهم على شروح ابن رشد واعتبارها المآة الصادقة لفكر أرسطو ، لم يكونوا يمتنعون من الانحراف عنه في بعض المسائل إلى أبروقلوس وابن سينا ، بحيث لو أردنا أن نطلق على هذه الحركة اسماً شاملاً سمينها بالأسطوطالية الضاربة إلى الأفلاطونية الجديدة . غير أنه لما كان القول بوحدة العقل يستتبع إنكار الخلود الشخصي ، وتقويض أسس الأخلاق برفع الجزاء

الحق على الأفعال الإنسانية ، فقد بدا كأنه الطامة الكبرى في الكفر وبدا اسم « الرشدية » أدعى الأسماء إلى تمييز القردة .

(ب) أشهر هؤلاء الرشديين سيجردى بربان . أخذ يعلم بكلية الفنون حوالى ١٢٦٥ ، فكانت حياته بها سلسلة اضطرابات عنيفة وضم إليه فريقاً هاماً من أساتذة الكلية وطلابها ذهبوا إلى حد انتخاب عميد لهم ، والغالية تقاومهم ، حتى أنكر الأسقف عدداً من القضايا الرشدية ، فكف عن التعليم . لكن رئيس محكمة التفتيش أعلنه بالمثل أمامه . ويلوح أن سيجردى رده واحتكم إلى روما ، أو أنه تمكن من الهرب ، فإنه في تلك السنة تقدم إلى محكمة روما ، فحبسته وأصدرت ضده حروماً كان القضاء المبرم على التعليم الرشدى يباريس . وهو في مدينة أورفيتو Oruietto جن كاتبه واغتاله .

(جـ) وقد ظل اسمه مغموراً ، وظلت كتبه مطمورة زمناً طويلاً ، إلى أن استكشفت بالتدريج ابتداء من ١٨٤٧ ، ولم يعثر بعد على كتب أحال إليها في المخطوطات المستكشفة ، أو ذكرها معاصروه ، مثل شرحه على سياسة أرسطو . ومن الكتب ما نشر باسمه ولم تثبت نسبته إليه . وتتوزع كتبه إلى ثلاث طوائف . طائفة شروحه على كتب أرسطو ، لا يلتزم فيها الشرح الحرفى بل يجاوزه إلى البحث الشخصى ، ويفترق عن تأويل ابن رشد في غير ما موضع . وطائفة تنتظم « مسائل » على كتب أرسطو ، البحث الشخصى فيها أكثر ظهوراً . وطائفة تضم رسائل في موضوعات خاصة ، أهمها رسالة في النفس الناطقة ، يتحدث فيها كترعم مدرسة ، ويتهم ألبرت الأكبر وتوما الأكوينى بتشويه فكر أرسطو ، ولو أنه يبدو فيها أقل تشلداً بصلد وحدة العقل .

٨٦- مذهبه :

(١) يبرهن سيجردى على وجود الله بالحركة جرياً مع أرسطو ، ويتفاوت الموجودات في الكمال جرياً مع الأوغسطينيين والتوماويين . ويقول بالخلق ، ولكنه يقصر فعل الله على خلق العقل الأول ، متابعاً ابن سينا في مبدئه « أن

عن الواحد لا يصدر إلا واحد ، ، وفي القول بأن خلق هذا الواحد ضرورى .
ويذهب إلى أنه لما كان المحرك الأول بالفعل دائماً كان العالم أزلياً ، بما فيه
النوع الإنسانى ، فلم يكن هناك إنسان أول ولن يكون هناك إنسان أخير .
ويستنتج من أزلية العالم أن كل ماهية فهى متحققة دائماً ، وأن ليس بين الماهية
والوجود تمايز حقيقى ، ويلج فى هذه النتيجة معارضاً ألبرت وتوما . ويعتقد أن
ظواهر العالم السفلى حادثة عن دوران الأجرام السماوية ، وأن هذا الدوران
يعيد نفس الظواهر ، بما فيها « نفس الآراء والقوانين والديانات » . فالعالم
خاضع للجبرية بما فى ذلك أفعالنا الإرادية ، خارج عن العناية الإلهية من
حيث إنه غير صادر عن الله مباشرة ، والله بالإضافة إليه علة غائية فحسب
كما يقول أرسطو .

(ب) أما الإنسان فنفسه نامية حاسة تنفى بموته . أجل إن التعقل يدل
على روحانية مصدره ، ولكن هذا المصدر عقل مفارق ، لا نفس ناطقة هى
صورة الجسم ، فإن اتصال الروح بالمادة يندسها ويقضى على روحانيتها .
وهذا العقل المفارق واحد لأن الصورة المادية هى التى تتكرر بتكثير المواد ،
أما الصورة الروحية ففريدة فى نوعها . فالعقل واحد بالإضافة إلى النوع الإنسانى
بأجمعه ، يتصل بالأفراد بفعله لا بجوهره ؛ ولما كان هذا الفعل يتم داخل الجسم
فتمكن إضافته للإنسان أيضاً ، بحيث يصبح القول إن سقراط يعقل . والعقل
الفعال هو الخالد ، وهو الممثل الدائم للنوع الإنسانى ، أما الأفراد ففانون .
وأما الأخلاق فتلقى جزاءها فى هذا العالم .

(ح) يقول سيجر إن هذه الآراء ، وعلى العموم فلسفة أرسطو كما شرحها
ابن رشد ، تمثل حكم العقل الطبيعى يودى إلى النظر ضرورة . غير أن الإيمان
يكشف لنا عن نظام فاتق للطبيعة أرادته الله وأعلمه إلينا ، فنحن نقبله إلى جانب
ما يعقله العقل . ليس يعلم العقل الطبيعى سوى النظام الطبيعى ، وكان يكون
هذا النظام حقاً لو لم يستبدل به الله النظام الفاتق للطبيعة . فليست الفلسفة تقرير
الحق ، ولكنها « مجرد الفحص عن مقصد الفلاسفة ، وبخاصة أرسطو ، حتى

ولو كان الفيلسوف قد ذهب إلى غير الحق ، وكان الوجد قد أعلن أموراً لا تستنبط بالأدلة الطبيعية . لسنأ نعرض للمعجزات في الفلسفة ، بل للطبيعات نبحثها بحثاً طبيعياً . وفي الواقع لم يتقطع سيجر عن التنبيه في كل مسألة على أنه إنما يقول ما يقول « وفقاً لرأى الفيلسوف دون أن يثبت أنه حق » .

(د) يتبين من هذا أنه كان يتصور العلاقة بين العقل والإيمان تصوراً خاصاً لم يسبق إليه : لم يكن يضع العقل والإيمان في مستوى واحد حتى يضطر إلى الاختيار بينهما كما يختار المرء بين الحق والباطل ؛ ولكنه حول التعارض بين العقل والإيمان إلى تمايز بين نظام طبيعي منسوخ ونظام فائق للطبيعة ناسخ ؛ في حين أن المسيحية تعلم أن القضايا العقلية الضرورية صادقة بالضرورة ، وأن الله لم ينسخ الطبيعة بل زاد عليها وكمّلها . وابن رشد يذهب إلى أن الفلسفة هي الحق الخالص البرهاني يتقلده الخاصة ، وأن الشرع حق خطابي موضوع للجمهور ، فهو أدنى مرتبة ، فكلما نجم خلاف بينهما يجب تأويل الشرع وحله على المعنى المطابق للفلسفة ، مع ترك الجمهور على اعتقاده . أما سيجر فيقتصر على عرض نتائج الفلسفة ؛ ويصرح بأن الوجد هو الحق ، وأن الحكم يرجع إليه كلما ثار خلاف .

(هـ) وهذا وضع غاية في الخطورة يحمل من العقل يقيناً بلا اعتقاد ، ومن الإيمان اعتقاداً بلا يقين ، ويجمع بينهما في نفس واحدة ! والنفس التي تأتي هذا الجمع الغريب أن تختار إحدى نتيجتين بحسب استعمالها : إما أن موضوع الإيمان باطل من حيث إن العقل يبرهن على ضده ، وإما أن موضوع الإيمان حق وأن العقل لا يؤدي بذاته إلا إلى الباطل . وفي كلا الحالين إنكار وتبديد للجهود التي بذلها المدرسيون بغية إقرار العقل والدين جميعاً ومحاولة التوفيق بينهما ، وبخاصة جهود ألبرت الأكبر وتوما الأكويني . وليس يهنا بعد أن يكون سيجر عدل عن آرائه أو لطفها ، على ما يرى بعض الباحثين المعاصرين في مخطوطات استكشفوها ، فإن موقفه هذا هو الذي يميز شخصيته ، ويجعل له مكاناً في تاريخ الفلسفة .

الفصل الحادى عشر

ريمون لول

(١٢٣٥ - ١٣١٥)

٨٧ - حياته ومصنفاته :

(١) شخصية عجيبة تلاقى فيها خصائص العصر . ولكنه على كل حال فيلسوف متواضع ؛ ولعله اولا محاولة منطقية سبق بها لينتشر لم يكن اسمه ليذكر فى تاريخ الفلسفة . ولد بجزيرة ميورقة فى أسرة غنية . ولما أتم دراسة الفنون الحرة ، حوالى الرابعة عشرة ، انتظم فى سلك الغلمان بالبلاط الأسباني وعاش عيشة لهو وقصف . وهو فى الثلاثين وقع له حادث خارق صرفه عن الدنيا إلى الدين : ذلك أن المسيح تراءى له ذات ليلة . فاضطرب ثم لم يحفل بالأمر ؛ ولكن الرؤيا تكررت أربع مرات فى الظروف عينها ، فأدرك أن المسيح يريد على أن يتوفر على خدمته ، أى على الدفاع عن الدين والعمل على نشره . فهدى لمهمته بدراسة العربية ، وكان سواد أهل ميورقة يتكلمونها ، ولكنه هو كان يجهلها ؛ وأقبل أيضاً على اللاتينية يمجدها ، وعلى المنطق . وصرف فى ذلك تسع سنين وضع بعدها مؤلفه الأول والأشهر « الفن الأكبر » أو « الفن الكلى » . ثم أعقبه بمؤلفات كثيرة فى المنطق وفى الرد على ابن رشد والرشدين . وأخذ يطوف فى أنحاء أوروبا وشمال أفريقيا ومصر وفلسطين والهند ، ويعود إلى وطنه ويعود إلى الترحال . وكان حينما حل نشر آراءه : فعلم بباريس « الفن الأكبر » وجادل الرشدين ؛ وفى البلاد الإسلامية غلا فى النقاش والاستفزاز حتى سجن مرة بتونس وأخرى بالجزائر ؛ وفى الجزائر أيضاً رجه الجمهور بالحجارة فأخذه بعض أهل جنوى فى عودتهم إلى أوروبا ، ولكنه قضى قبالة شاطئ ميورقة .

(ب) كان لاهوتياً فيلسوفاً متصوفاً . وله في ذلك كتب باللاتينية وكان أديباً دون القصص ونظم الشعر ، خاصة بلغته القطالونية؛ وما نظمها بها كتاب في منطق الغزالي ، وآخر في العرض والجوهر . وكان متضلعا في العربية حتى نقل عنها وصنف بها ، ولكن لم يُعثر بعد على كتبه العربية . فكان الأول بين الغربيين الذي كتب بالعربية ، ومن الأوائل القلائل الذين كتبوا بلغتهم الدارجة للإعراب عن أفكار فلسفية ولاهوتية . وينسب أسين بلاسيوس المستشرق المعروف إلى أن أصول مذهبه عربية ، وينحلفه كثيرون . أجل لقد كان واسع الاطلاع على العلم الإسلامي وأفاد العربية أشياء كثيرة في الفلك والكيمياء والطب ؛ أما في الفلسفة واللاهوت والتصوف ، فهو تلميذ أوغسطين وأنسلم وبوناقتورا وروجر بيكون ، يريد مثلهم أن يجاوز العقل إلى إشراف الإيمان وضياء الجذب ، ويقول بتركيب الجواهر المفارقة من هيول وصور ، وبالأصول البنائية ، وبنظرية النور ، ولا يقبل تمايزاً حقيقياً بين النفس وقواها . وليس يكفي لرد بعض أقواله إلى العرب أن تكون واردة عندهم بل يجدر بالباحث أن يرجع إلى المسيحيين السابقين على العرب لعله يجد مثلها في كتبهم ، فتكون هذه الكتب مصدره الطبيعي . وكان لول يلح في ضرورة تعليم المبشرين اللغات الشرقية ، ويطلب إلى الأمراء والجامعات إنشاء المدارس لهذا الغرض ، فقرر أحد الجامعات الكنسية إنشاء كراسي لتعليم العربية واليونانية والعبرية والكلدانية في جامعات باريس وأكسفورد وبولونيا وسلامنكا . وقد قيل إنه اشتغل بالكيمياء والسحر ، ولكن هذا القول لا يلقى أقل تأييد من دراسة حياته ومصنفاته .

٨٨- الفن الأكبر :

(١) يزعم هذا الكتاب أنه يكشف عن طريقة منطقية فعالة للدفاع عن الدين والإقناع به . وهذا الغرض هو الحافز على ابتكار هذه الطريقة ، إن لم نقل مع المؤلف إنه تلقاها بالوحى . هي على كل حال أحسن ما يؤثر عنه .

ترى إلى بيان أن بين العقل والدين توافقاً أساسياً ، خلافاً لما يدعيه الرشديون .
وليبيان هذا التوافق الأساسى يجب البدء بالأصول المسلمة من الجميع ؛ المبادئ
الكلية البينة بذاتها المشتركة بين العلوم ؛ بذلك نحصل على « علم كلى تتضمن
مبادئه العامة مبادئ جميع العلوم الجزئية ، كما يتضمن الكلى الجزئى » . فالفن
الأكبر هو العلم الأعلى ؛ وهو يختلف عن المنطق وعن الميتافيزيقا ؛ فإن المنطق
ينظر فى الوجود الذهنى ، وتنظر الميتافيزيقا فى الوجود العبنى ، فى حين أن
الفن الأكبر ينظر فى الوجود على النحوين جميعاً .

(ب) مبادئ هذا الفن نوعان : مطلقة ونسبية . المبادئ المطلقة هى
الصفات الإلهية التى نصعد إليها بتأمل صفات المحسوسات ، وهى تسعة :
الخيرية ، العظمة ، السرمدية ، القدرة ، الحكمة ، الإرادة القضيية ، الحق ،
المجد . والمبادئ النسبية تدل على العلاقات الكلية بين الموجودات ، أو المحمولات
الإضافية للكائنات الحادثة ، وهى تسعة كذلك : الاختلاف ، الاتفاق ،
التضاد ، المبدأ ، الوسيلة ، الغاية ، الأكبر ، المساوى ، الأصغر . يلى ذلك
تسع مسائل ، وتسعة موضوعات ، وتسع فضائل ، وتسع رذائل . ويضيف
لول إلى الثبوت المتقدم ، وهذا هو سر الفن الأكبر ، قواعد تأليف أجزائه
بعضها مع بعض ، فتخرج لنا الحقائق والأسرار الطبيعية التى يستطيع العقل
إدراكها فى هذه الحياة . تلك القواعد هى عشر مسائل غاية فى العموم تطبق على
سائر المسائل ، وهى : هل الموضوع موجود ؟ ما هو ؟ ممّ هو مركب ؟ لمّ هو
موجود ؟ ما كميته ؟ ما كميته ؟ متى هو موجود ؟ أين هو موجود ؟ مع أى
شئ هو ؟ واخترع لول أشكالاً ودوائر تلور فتؤلف بطريقة آلية بين المعانى
الأساسية الموضوعية فى جداول . وبعبارة أخرى إذا ألفنا بين مختلف الأوضاع
الممكنة لهذه الجداول ، حصلنا آلياً على جميع الحقائق الجوهرية . ففى مركز
الدوائر الله ، مدلول عليه بالحرف الأول من حروف الهجاء ، وحوله المبادئ
التسعة المطلقة أو الصفات الإلهية ، مدلول عليها بحروف أيضاً ، فيتألف منها

أربعة أشكال كبرى ، ويمكن تأليفها على مائة وعشرين شكلاً بطرق معقدة . مثال ذلك أن القول بأزلية العالم يؤدي إلى الخلف ، فإن الصفات الإلهية تتحد في ذات الله ، ومن ثمة تشارك جميعاً في فعل الله ، والمخلوقات لا تشارك في الصفات الإلهية إلا على نحو متناه ، فإذا افترضنا العالم أزلياً كان معنى ذلك أن القدرة الإلهية أوسع من سائر الصفات ، وهذا محال .

(ح) هل كان يرى هذا التأليف كفيلاً بتوليد قضايا ضرورية ؟ إنه إذن كان بعيداً جداً عن تصور القرن الثالث عشر للمنطق ، فإن هذا العلم لم يصير آلياً إلا في القرنين التاليين ، ويعد لول طليعة هذا التحول الذي جر على الفلسفة المدرسية من الهزء والسخرية مقداراً كبيراً . ولكنه كان يرى في أغلب الظن إلى تنظيم المعارف وربطها بعضها ببعض ، فوضع جداوله كوسيلة عرض لا كوسيلة برهان أو استكشاف واختراع . ولا شك أنه متعسف في اختيار المعاني الأساسية ، تلك التسايعات من الصفات والإضافات والمسائل والموضوعات والفضائل والذات ، ولكنه مفتن في هذا الضرب من الجبر المنطقي . غير أنه يستخذه كتمثيل محسوس ووسيلة لمعاونة الذاكرة ، فإذا خلاصنا الفن الأكبر من هذا التمثيل ، وغضضنا النظر عن هذه الآلية الظاهرية فربما بدا منهجاً قياسياً لإقامة العلم الكلي .

الباب الرابع

الدور الأخير

القرن الرابع عشر

٨٩- تمهيد :

(أ) كان القرن الثالث عشر عصر بناء وتركيب يريد الجمع بين العقل والدين . ولا تعد الرشدية في ذلك العصر إلا حادثاً عارضاً ، وإن كان له مغزاه ولكن الحال تتغير تماماً في القرن الرابع عشر ، فنشهد منه نقداً للعقل ينتهي إلى التشكك فيه والاعتصام بالدين وحده ، فينفصلان . يبدأ النقد على يد جون دكس سكوت ، ويتفاقم على أيدي مفكرين فرنسيين وإنجليز ، أشهرهم ولم أوف أوكام . ويتكاثر الرشديون بالرغم من الأحكام الصادرة ضد مذهبهم وينساقون إلى الإلحاد في الدين . بحيث يبلو القرن الرابع عشر سلباً هداماً للماضي .

(ب) على أن له وجهة إيجابية إنشائية بالإضافة إلى المستقبل ، فإن تخليص الفلسفة من الدين أعادها إلى ما كانت عليه عند اليونان ، وهكذا سيصطنعها المحدثون . وفي نفس الوقت الذي كان يعمل فيه نقاد الفلسفة ، وفي نفس الأوساط ، وبخاصة جامعة باريس ظهرت بوادر العلم الحديث . وأدت يقظة القوميات ، وحركة تأسيس الممالك الحديثة وثورة الأباطرة الجرمان والملوك على البابوية ، إلى إثارة مسائل في أصل الاجتماع ، وأصل السلطة ، ومدى كل من السلطين الدينية والمدنية ، تناقش فيها اللاهوتيون والفلاسفة والفقهاء الكنسيون والمدنيون . وإلى جانب هذا اللون الجديد من الفلسفة والعلم الطبيعي والفقهاء ، نشهد عودة « التصوف النظري » على طريقة سكوت إيرمينج ، أي عودة الأفلاطونية الجديدة في نواحيها الغامضة المريبة .

الفصل الأول

إيكارات

(١٢٦٠ - ١٣٢٧)

٩٠ - حياته ومصنفاته :

(أ) هو من اللومنيكيين الألمان . تلقى العلم بجامعة باريس . ثم علم بها أوائل القرن . وتولى في رهبته عدة مناصب كبيرة . وقبل وفاته بسنة أخذت عليه ، وهو يعلم بكونولونيا ، ثمان وعشرون قضية مخالفة للدين ، وأدانه أسقف المدينة بسببها . فاحتكم إلى روما . وبعد وفاته بستين صدر الحكم بتأييد الإدانة ، لقوله بوحدة الوجود ، وبنتائج هذا القول في الفلسفة واللاهوت .

(ب) كتب باللاتينية على ما كان مألوفاً حينذاك ووعظ وكتب بالألمانية فكان من أوائل الذين استعملوا اللغة النارجية في الدين والفلسفة . وقد نشرت عظاته وكتبه الألمانية ، فلقب بمنشئ النثر الألماني وبأبي الفلسفة الألمانية . من كتبه اللاتينية « الكتاب الثلاثي » (وقد ضاع معظمه) يشتمل ثلاثة أقسام : الأول : « كتاب القضايا » يثبت فيه نيافاً وألف قضية : أولها « في أن الوجود هو الله » . والثاني « كتاب المسائل » يتضمن مسائل على ترتيب المجموعة اللاهوتية للقديس توما الأكويني . أولها « هل الله موجود ؟ » . ومحل كل مسألة تبعاً للقضية المقابلة لها في الكتاب الأول . وأخيراً « كتاب التفسيرات » أي تفسير آيات الكتاب المقدس تبعاً للقضايا المقابلة لها كذلك . والآية الأولى « في البدء خلق الله السموات والأرض » . يعرض هذا المنهج ثم يقول : « ابتداء من القضية الأولى ، إذا أحكمنا الاستدلال ، حللنا جميع المسائل تقريباً الخاصة بالله ، وفسرنا بالعقل الطبيعي تفسيراً واضحاً معظم الآيات التي تتحدث عنه ،

حتى الغامضة العسيرة منها . ومعنى ذلك أن المذهب يخرج خروجاً منطقياً من قضية أولى ، أو أن المفكر يضع نفسه في المبدأ الأول ويستنبط منه الموجودات بحركة ذاتية أو « جدل باطن » وهذا هو الجدل الذي سيصطنعه جيور دانو يرونو وچاكوب بوهمي وفختي وشلنج وهجل وشوينهور وغيرهم من الألمان بنوع خاص . بحيث يعد إيكارت من أهم الحلقات التي تربط بين الأفلاطونية الجديدة وبين مذاهب عصر النهضة والفلسفات الألمانية الحديثة .

٩١ - مذهبه :

(١) المبدأ الأول بسيط غير معين : كما تتصوره الأفلاطونية الجديدة لا بمعنى البسيط الفنى بكمال الوجود ، بل بمعنى البسيط الفقير إلى التحسين فيذهب إيكارت إلى أن « الله يوجد بما يعلم » أى يتعين ويصير واعياً بإدراك الوجود المعين بالمقولات العشر . ويبدونفس هذا الغرض في تمييزه بين الألوهية والله (وكات چلبير دى لابورى قد وضع مثل هذا التمييز) وتعريفه الألوهية بأنها الواحد الذى لا يقال عنه شيء ، القفر ، الهاوية المتجانسة ، السكوت الثابت ، أو بأنها الله بصرف النظر عن علاقاته أى أقانيمه ، وهو يلح في وحدة الله أكثر مما يلح في تمايز الأقانيم ، فيرى أن ميلاد الابن وانبثاق الروح القدس عودة الموجود البسيط الوحيد على نفسه أى ملزماً ذاته بانعكاسه على ذاته ، ولا يقبل نظرية المشاركة ؛ لأنها تفرض موجودات متميزة من الموجود الأوجد ، وعنده أن ما ليس عين الوجود فهو لا وجود ، ناسياً أن ما ليس موجوداً بذاته قد يوجد بغيره نوعاً من الوجود . وهو لا يقبل القول بملحوت العالم ، ويذهب إلى أن الله خلق العالم وقت خلقه لانه ، أى أن العالم هو الله ، أو صور الموجودات في الله ، فهو أزلى كالله .

(ب) ولما ندرى كيف يفسر وجود الإنسان وحياته الخلقية والدينية . على أنه يقول إن الطبيعة الإنسانية تتحول في الحياة الأبدية إلى الطبيعة الإلهية .

ووسيلة الاتحاد بالله هي الزهد الذي يحو الكثرة الناشئة في النفس من تعلقها بالأشياء ، الزهد حتى في القداسة وملكوته الله ، من حيث إنه ليس للإنسان الحاصل على الله أن يتزع إلى الله ، وترك العبادات الخارجية ورياضات التقشف ، فإنها ضرورية في مبدأ الأمر فقط حين تشرع النفس في إنكار ذاتها والانصراف عن الأشياء .

(ح) وسيتعاقب بعده متصوفون طوال القرن ، ولكنه هو أقربهم إلى الفلسفة ، وأكثرهم دلالة على النزعة الأفلاطونية الجديدة في المسيحية .

الفصل الثانى

جون دنس سكوت

(١٢٦٦ ؟ - ١٣٠٨)

٩٢ - حياته ومصنفاته :

(أ) أسكلندى . دخل الرهبنة الفرنسيسكية . وتلقى العلم بأكسفورد ثم علم بها ، وعلم بباريس ، وبكولونيا .
(ب) كتبه الفلسفية : شرح على أحكام بطرس الاومباردى ، والمؤلف الأكسفوردى ، ثمرة تعليمه بأكسفورد ، والمذكرات الباريسية ، مدونة بأقلام بعض طلابه بباريس ، ومساائل فى ميتافيزيقا أرسطو ، ورسالة فى النفس .
(جـ) هو أوغسطينى ينتمى إلى بوناقتورا ، وينبذ مع ذلك بعض الأقوال المعروفة عن المذهب . ويفيد كثيراً من أرسطو . ويعرف ابن سينا وابن رشد تمام المعرفة ، ويعتقد أن ابن رشد أصدق شراح أرسطو ، وأن شرحه يمثل مدى العقل الطبيعى . هو فيلسوف ولاهوتى كبير من غير شك ، ولكنه صرف مواهبه إلى المعارضة والحاجة والتخريج حتى لقب بالأستاذ الدقيق doctor subtilis ، فجاءت كتبه عسيرة القراءة . وهو يعد طليعة الانحلال الذى عرض للفلسفة المدرسية بعد نهضة القرن الثالث عشر . وكأنه قصد بنوع خاص إلى تعقب القديس توما الأكوينى ومعارضته فى كل نقطة ، ولكنه بوجه عام لم يدرك مقاصده .

٩٣ - الفلسفة المسيحية :

(أ) يعتقد دنس سكوت أن المسيحى يجب أن يصدر عن الوحى ، وأن يجعل منه محور مذهبه ، طبقاً لرأى أوغسطين وأنسلم وبوناقتورا . ولهذا

الرأى تطبيقات أو نتائج يستنبطها هو بكل جرأة : فأولاً يقلب نظرية أرسطو والقديس توما في المعرفة رأساً على عقب ، فيقول : يعلمنا الوحي أن غايتنا القصوى معاينة الله في ذاته ، والله هو الموجود المطلق ، فيجب القول مع ابن سينا ، خلافاً لأرسطو وتوما الأكويني ، إن الموضوع الخاص لعقلنا ، المعادل له ، هو مطلق الوجود ، لا الماهية المجردة من المحسوس ، وإن الوجود الذي يدور عليه علم ما بعد الطبيعة ليس معنى مجرداً من الموجودات الجزئية ، وإنما هو معنى أصيل . وابن سينا كان مسلماً مؤثماً ، وإيمانه بمعاينة الله في الآخرة هو الذي حناه إلى رأيه هذا ؛ على حين أن أرسطو وصف الحالة الراهنة التي عليها العقل ، كما ندركها برجوعنا على أنفسنا ، فقال إن الموضوع الخاص لعقلنا ، المعادل له ، هو الماهية المجردة من المحسوس ، ولم يكن يعلم شيئاً عن غايتنا القصوى ، ولم يكن يعلم أن عقلنا كفاء لأن يدرك الله في ذاته . فالحال التي ظنها أولى هي في الحقيقة أحمق حالين ، هي حال السقطة بنحيطة آدم ، التي ينيثنا بها الوحي ؛ أما قبل السقطة وفي حياة الخلد ، فطبيعة العقل الإنساني أن يدرك مطلق الوجود ، وإن كنا لا نهتدي إلى ذلك بالعقل كما يبلو الآن طبيعياً . ومعنى الموجود هذا حاصل فينا بمثابة علامة طبعها الخالق في خلقته (وهذا كل ما ترجع إليه نظرية الإشراق عند دنس سكوت) . فإذا اعتبرنا الحال الراهنة النظام الطبيعي الأصيل ، وقعنا في خطأ أسامي ، فلزمنا ما لزم أرسطو وأتباعه من المسيحيين من أن اشتاء العقل في الحياة الراهنة معاينة الله في الحياة الأخرى لا يلائم الإنسان .

(ب) ونحن نقول إن الأمر هنا أهون مما توهم دنس سكوت ، وإن ما ما غفل عنه أرسطو أو فاتته ؛ لا يلزم القديس توما ، فإنه يرى أن معاينة الله في الحياة الأخرى ممكنة للإنسان من جهة كونه عاقلاً مدركاً مطلق الوجود ، سواء كان هذا الموضوع أولاً أو ثانياً ؛ ثم سواء كان هذا الموضوع أولاً أو ثانياً فليست تحصل هذه المعاينة لمخلوق ما بقوة طبيعته ، حتى لو كان ملاكاً

موضوع عقله مطلق الوجود ، بل تحصل بعدد إلى فائق للطبيعة ، لا يفتى عنه شيء بسبب لانهاية المسافة بين المخلوق والخالق . فما كان هناك من حاجة للنظرية الجديدة .

(ج) تطبيق آخر للتفكير المسيحى يتعلق بنوع البرهنة على وجود الله . إن إله المسيحية لامتناه ، وما هكنا اعتبره قداماء الفلاسفة فإن هذه هى الصفة الأساسية التى تميز الخالق من المخلوق فيجب أن يعطى البرهان من مقدمة تؤدي رأساً إلى هذه النتيجة . وعلى ذلك فبرهان المحرك الأول ، على ما له من ضرورة عقلية لامتناهية على مبدأ العلية ، قيمته نسبية لأنه برهان إنى يبلغ إلى العلة بعملول هو ظاهرة مادية حادثة على كل حال ، فلا يعرفنا بالله إلا بأدنى كالاته ، ولا ينتج بالذات أن الله لامتناه ، لأن الأول فى جنس معين يمكن أن يكون متناهياً .

(د) ونحن نقول : هذا غير صحيح ، لأن المحرك الأول ليس متحركاً أول ، كالفلك المحيط فى العلم القديم ، ولكنه المحرك غير المتحرك ، أى العلة الأولى للحركة ، فهو علة خارجة عن المتحركات ، وإلا كانت مفتقرة إلى محرك وتسلسلتنا إلى غير نهاية ، أى لم نصل إلى علة حقة . فالعلة الأولى موجود لا متناه بالضرورة من حيث هو علة أولى . فلئن لم تكن العلة الأولى هاهنا لا متناهية رأساً ، فإنها لامتناهية بهذه الملاحظة البسيطة وهى أنها « أولى » فلنتظر فى البراهين التى يرتضيها دنس سكوت .

(هـ) البرهان اللغى يذهب من فكرة عن العلة جليلة ، هى حدى لها ، أو فكرة معادلة للحدى ، ويستخرج منها النتيجة بالقياس ، فبرينا ضرورة النتيجة فى ذات العلة ، شأن البرهان الرياضى الذى هو مثال البرهان اليقضى ، وإن برهاناً من هذا القبيل لا يبدأ من ظاهرة حادثة ، بل من فكرة مطلق الإمكان ، وهذه الفكرة تؤدي إلى علة أولى ممكنة ، والعلة الأولى الممكنة موجودة ضرورة ؛ لأن الموجود بلفاته الممكن إذا افترضنا أنه لا يوجد إلا فى

الذهن ، يكون ممكناً ومستحيلاً في آن واحد ، ومن ثمة متناقضاً ، ولكن فكرة العلة الأولى بريئة من التناقض وهي موضوع حق للعقل ، بل هي مثال المعقولة ، ولم يكن هذا الموجود ليكون معقولاً تمام المعقولة لو لم يكن أولاً موجوداً عينياً وموضوعاً للعقل . وبذلك نصل مباشرة إلى أن الله لامتناه ؛ لأن الأول من حيث الوجود هو بالضرورة الموجود الكامل الذي لا يحتمل أى حد . إذن يستطيع الميتافيزيقى ، وموضوعه الوجود من حيث هو كذلك ، البرهنة على وجود الله دون الالتجاء إلى برهان المحرك الأول ، ولكن التمييز لا يستطيع البرهنة على أن المحرك الذى يصل إليه هو الموجود الأول إلا بالالتجاء إلى الميتافيزيقا . فهذا العلم يقربنا من اللاهوت الذى موضوعه الإله اللامتناهى ، الإله الذى يؤمن به المسيحى .

(و) هذه هي الطريقة التى ابتكرها دنس سكوت ظاناً أنها تقوم مقام الحسب ؛ وما برهانه فى الواقع إلا برهان الممكن والواجب الذى صادفناه عند القديس توما ، ولكن بعد الاستعاضة عن الممكن الجزئى (أبناً كان) ، أى الموجود العيني البادية فيه دلائل الإمكان ، بمطلق الإمكان ، فيقع فى نفس غلط أنسلم ، وقد أراد أن يدعم دليله ، إذ ينتقل من التصور إلى الوجود ، فإن المسألة تصبح : هل الله الممكن موجود ؟ وهل هو موضوع حس عقل ؟ وهذه محاولة أولى لتبيان «إمكان فكرة الله» متبعتها محاولة من جانب ديكرارت ، وأخرى من جانب ليبنتز ، ولكن دون جدوى ، لامتناع الانتقال من مجرد الإمكان إلى الوجود الفعلى .

(ز) أما الصفات الإلهية فطائفتان : طائفة عرفها الفلاسفة القدامى بالبرهان الإينى مثل إن الله العلة الفاعلية الأولى ، والغاية القصوى ، والكمال الأعلى ؛ وطائفة لم يعرفها وإنما أضافها المسيحية ، مثل إن الله كلى القدرة ، موجود فى كل مكان ، عادل ، رحيم ، معنى بالمخلوقات : هذه الصفات موضوع اعتقاد فقط ، لا يبلغ العقل إلى أدلة قاطعة عليها بل فقط إلى حجج

محتملة . (ولكن القديس توما استنتجها صحيحاً من كون الله الوجود القائم بذاته ، وكونه خالق الكل . وسيتكرر في تاريخ الفلسفة تمييز دنس سكوت بين « إله الفلاسفة » و « إله الدين » كأنهما متنافيان) . وأما كيفية وجود الصفات في الله . فوضع آخر للخلاف . يرفض دنس سكوت قول القديس توما إن الصفات تمايزة تمايزاً ذهنياً ، ويزعم أن هذا القول لا يخولنا الحق في إضافة صفات لله إضافة صريحة ، فيسقط اللاهوت ، مع أن القديس توما يبين أن للتمايز الذهني أساساً في كمال الذات الإلهية ، وأن أحكامنا في حق الله صادقة باعتبار هذا الكمال . على أن دنس سكوت يعترف من جهة أخرى بأننا لا نستطيع أن نجعل بين الصفات تمايزاً عينياً فتدخل الكثرة على الذات الإلهية . فيبتدع تمييزاً يحسبه وسطاً ، هو « التمييز الفعلي الصوري من جهة الشيء » actualis-formalis a parte rei . ولكن التمييز الفعلي من جهة الشيء هو في الواقع تمييز عيني ، فكيف يكون صورياً في نفس الوقت ؟ هذا مثال على ما ستهم به الفلسفة المدرسية من وضع الألفاظ موضع المعاني . إن دنس سكوت أفلاطوني يحكم على الموجود تبعاً لطريقة تعقلنا ، لا تبعاً لحال الموجود المعقول ، فيضع فيه تمييزاً مقابلاً لما نعقل من تمييز ، كما فعل أفلاطون حين وضع للماديات مثلاً مفارقة لكوننا نعقل ماهياتها مجردة عن المادة . وهو أوغسطيني ينظر إلى العقائد قبل كل شيء ، فيرى أن تمييزه المذكور يسمح له بفهم سر الثالوث الأقدس إلى حد ما ، أي بفهم تمايز الأقانيم في وحدة الذات الإلهية ، وكان جديراً به أن يفتن إلى أن السر سر ، فلا يقاس عليه ، بل تستبقى له سرية .

(ح) وأما البرهان الإنسي فيذهب من حلول الموجودات إلى محدث هو واجب الوجود (كما فعل توما الأكويني) وذلك بموجب مبدأ العلية القاضي بتناقص سلسلة من العلل غير متناهية . هذا البرهان أساسى ؛ ودنس سكوت يكمله ببرهانين مأخوذين من الموجودات الحادثة ، غير مقصورين على المادة :

أحدهما برهان العلية الغائية ، وهي تتحقق في الموجودات الروحية العاقلة ، كما تتحقق في الماديات ، بل على وجه أتم وأقوى ، فنصل إلى موجود أول عاقل رتب الأشياء كلاً في طبيعته ، وبعضها بالنسبة إلى بعض . ولا كان روحاً صرفاً ، غير متصل بمادة أى نوع من الاتصال ، ولا معين بمادية ، كان لامتناهياً بالضرورة ، من حيث إن المادة هي التي تقبض الصورة ، وإن تعيين الماهية حد لها . والبرهان الآخر برهان العلو أى التتزيه ، أى التعالى بالله إلى ما فوق كل خليقة ، وذلك بتتزيهه عن كل حد وكل تركيب .

(ط) والمسيحية ، علاوة على تعليمها أن الله لامتناه ، تعلم أن الله محبة وحرية ، خلافاً للفلاسفة الوثنيين الذين ظنوا أن كمال العلية هو في العلية المادية المطردة الرتبية ، فتصوروا الله فاعلاً بضرورة ذاته ، وتصوروا العالم خاضعاً للضرورة كذلك ، نعب عنها بالقوانين . لكن المسيحي ينظر إلى الأمر نظرة مخالفة لهذه . ليس عقل المسيحي أقوى وأعمق من عقل الوثني ، فقد جرح الخطيئة الأصلية طبيعة الإنسان إطلاقاً ، فصارت هذه في الواقع أدنى وأضعف مما تسمح به كفايتها الذاتية . غير أن المسيحي ، ومن ثمة اللاهوتي ، يجد في الوحي أنواراً حرم منها الوثني ، فيحاول أن يرتفع إليها وأن يتفكها . وفي الواقع أن الإرادة حاضرة على مزبة تعيين فعلها بذاتها ، دون الخضوع لشيء ما ، فالحرية كمال ، فكيف لا تكون الإرادة الإلهية حرة ليس المقصود حرية مضطربة متعصبة متغيرة ، بل حرية أساسية شأنها ألا تفعل الإرادة بضرورة الذات ، حتى حين تفعل دون أن يمكن أن يكون الحال بخلاف ، مثل محبة الله لذاته ، فإنها ضرورية . ولكنها حرة إطلاقاً .

(ى) وعلى هذا فالعالم ثمرة المحبة الإلهية والحرية المطلقة ؛ ونحن هنا في صميم التعارض بين اللاهوتيين والفلاسفة ؛ فإذا استثنينا المنطق ، وهو علم قانوني أو منهجي ، لم يعد من وجه ولا من حاجة لدراسة الفلسفة كعلم مستقل عن الدين يتجاهل الحقائق النازلة من لدن الله . والتي تهمننا هي وحدها . وعلى

هذا أيضاً لا يبحث دنس سكوت عن حدوث العالم في الأشياء أنفسها ، وتركيبها مثلاً من ماهية وجود ، أو جوهر وعرض ، أو هيولى وصورة ، بل في سيطرة الإرادة الإلهية على العالم سيطرة تامة . فالإيمان بالحرية الإلهية هو الذى يجعلنا نتفادى ضرورة العالم كما تصوره اليونان والعرب . وما كان للفلاسفة أن يقولوا لنا الكلمة الأخيرة في هذه المسألة ، وإنما قالها القديس يوحنا في مفتتح إنجيله : « الله محبة » . فحدث العالم « تاريخ » مختار بملء الحرية . وثبت ، ويستحيل افتراض الأزلية إذا تأملنا أن خلق موجود ما يقوم في إيجاد بعد عدم . هكذا يضع دنس سكوت ما جاء به الوحي من حدوث العالم موضع القضية الضرورية ، كأن فهمه للخلف يجعل من الوجود شيئاً معيناً ويعطيه وجوداً سابقاً ، في حين أن الخلق عند القديس توما يقوم في تعلق الخليفة بعلتها ، بغض النظر عن الزمان ، بحيث يمكن أن يكون الخلق أزلياً .

(ك) المخلوق مركب . أجل ليس في كتب دنس سكوت المقطوع بصحة نسبتها إليه ما يؤخذ منه أن الملائكة والنفوس الإنسانية مركبة من هيولى وصورة ؛ ولكن هذه النظرية القرنيسكية واردة في الكتب المعتمدة منقولة . أما الجواهر الطبيعية فركبة من هيولى ، وصورة جسمية متحدة بالهيولى دائماً ، وصورة نوعية هي بسيطة في الجماد والنبات ، نامية حاسة في الحيوان ، نامية حاسة ناطقة في الإنسان ؛ لأن النوع هو المتحقق في الواقع ، والتجربة الباطنة تدلنا على وحدة الحياة فينا . والصورة النوعية موجودة في الأفراد بما هي صورة نوعية ، لذا كانت بحاجة إلى ما يقبضها ويرد الشيء واحداً مع تعدد صوره ، فيجعل منه « هذا » الشيء haec res : تلك وظيفة صورة أخيرة هي مبدأ التشخيص ، بسميها « الهئية » haccitas ويعرفها بأنها « ما تتعين به الطبيعة فتصير جزئية » . وما دامت الهئية صورة فهي معقولة لنا ، أى أن العقل يدرك الجزئي إدراكاً مباشراً ، لا بانعكاس على الصورة الخيالية كما يقول أرسطو وتوما الأكويني ؛ فإن هذا الانعكاس عارض له ، هو نتيجة الخطيئة الأصلية ؛ وبذا يستبعد

دنس سكوت قول أرسطو إن الجزئى لا يتعقل من حيث هو كذلك ، ويعتقد أن هذا القول يعود بنا إلى الثنائية القديمة ، ثنائية الله والمادة ، ويخرج الميولى من علم الله وقدرته ، على ما يذهب إليه ابن سينا وابن رشد . ولكن القديس توما بين أننا لا نعلم الميولى لأنها بالقوة ، وأننا لا نعلم الجزئى لأن عقلا مجرد ؛ أما الله فيعلم الميولى والجزئيات لأنه خالقها . ودنس سكوت أفلاطونى يشخص فى الخارج كل ما يدرك على نحو من الأنحاء ، ويجعل الصور فى الوجود الواحد متمايزة ، تمايزاً فعلياً صورياً من جهة الشيء ، فيقع فى الوجودية المسرفة ؛ حتى الميولى يعتبرها شيئاً موجوداً بالفعل فى ذاته ، يقابلها معنى فى العقل ، ويمكن إطلاقاً أن توجد على حياها دون صرة ، ويقول : « لست أدرك موجوداً ما خارج علته إلا وله وجود خاص » . ولكنه لا يفسر لنا كيف يمكن أن يكون فعل ما (أى صورة ما) فعلاً لشيء هو من قبل بالفعل بصورة أخرى ، وماذا يصير بوحدة الموجود ، إذ أن الهدية تزيد فى عدد الصور فتعقد المسألة بدل أن تحلها .

(ل) والنفس الإنسانية جوهر له قوى متمايزة تمايز موضوعاتها (خلافاً لما يقول الأوغسطينيون) . على أن هذا التمايز ليس عينياً (خلافاً لما يقول توما الأكوينى) ولكنه تمايز فعلى صورى من جهة الشيء . والنفس تدرك ذاتها إدراكاً مباشراً حالاً تنتبه بمعرفتها المحسوس ، فلها روح عاقل ومعقول معاً . أما خلود النفس فسألة لا تحتمل البرهان لا بلم ولا يان : لا بلم لامتناع البرهان على أن النفس الناطقة جوهر قائم بذاته قادر أن يوجد من دون الجسم ، ولم يتم أرسطو مثل هذا البرهان . (ولكن القديس توما أقامه وفقاً لمبادئ أرسطو) وعلى افتراض أن البرهان قد قام على روحانية النفس ، فليس يستيع الخلود بالضرورة ، وإلا لزم أن ننكر على قدرة الله اللامتناهى أن تعيدها إلى العدم هى أو أى مخلوق روحى كان . (ولكن هل يلىق بحكمة الله أن يعلم موجوداً بسيطاً باقياً بالطبع أو يعدم كائناً حقيقاً بثواب أو عقاب ؟) وأما

برهان إن فيؤخذ من وجوب الثواب والعقاب ، ومن نزوعنا الطبيعي إلى الخلود : ولكن الأمر الأول يستلزم البرهان على وجود ديان ، وهذا ما لا يثبت لنا غير الإيمان . والأمر الثاني مصادرة على المطلوب ، إذ لا يمكن الشعور بتزوع طبيعي إلى شيء لا ندري إن كان ممكناً أو غير ممكن . فلنا أن نعتبر هذه الحجج التي تقام تأييداً للخلود محتملة أو راجحة ، ولا سبيل لنا إلى ما يجعلها حجة ضرورية ، فإن الإيمان وحده يعطينا اليقين بالخلود . وبالإيمان تكسب هذه الحجج قيمة كبيرة . (وهكذا يمارس دنس سكوت في براهين واضحة ، ويأخذ من العقل ليعطي الإيمان ، غير ناظر إلى أن العقل أساس الإيمان ، وأنه بموقفه هذا يفوت على غير المؤمن معتقدات يمكن الوصول إليها بالعقل) .

(م) والإرادة أعلى من العقل في الإنسان ، وبيان ذلك من وجهين : أما أولاً فلأن غايتنا القصوى محبة الله ، والمحبة في الإرادة ، ومحبة الله أكل من معرفته . وأما ثانياً فلأن الإرادة قوة فاعلة بذاتها لا تنفقر في اختيارها إلى أن تتعين بصورة معقولة ، وأن صورة معقولة ما لا تؤثر فيها تأثيراً ضرورياً ، حتى الخير الكلي ، أن الله الخير الأعظم ، فإنها تستطيع التوقف بإزاء كل خير والامتناع عليه بتحويل انتباه العقل إلى جهة أخرى ؛ الإرادة تأمر العقل وتوجهه ، فاختيارها لشيء أو لفعل تابع لاختيارها توجيه العقل إليه ، بحيث إنها إنما تريد لأنها تريد . (ولكن دنس سكوت ينسى أن الإرادة ، لكي تأمر العقل ، يجب أن تتعين من جهة العقل ؛ لأنها قوة اشتها ليس غير ، والمشتهى خير معلوم ، فلكي تريده يجب أن تنتظر حكم العقل) .

(ن) وبالجملة هو يفسد المعاني التي جهد القديس توما نفسه لتوضيحها ويضيق نطاق العقل ظاناً أن هذا النطاق يتمثل في شرح ابن رشد للكذب أرسطو ، فلا يتعد إلى روح هذه الكتب ، وينتهي إلى توسيع نطاق اللاهوت

بأن يقصى إليه مسائل ظن أن العقل لا يبرهن عليها ، ويجعل من اللاهوت علماً
 عملياً غرضه تدير أفعالنا أكثر منه تعريفنا حقائق معينة ، فيحيد به عن موقف
 توما الأكويني ، وتتباعد الشقة بين الوحي والعقل ، ويفتح الطريق إلى القول
 بتعارضهما فيضيج العقل والوحي جميعاً .

الفصل الثالث

وليم أوف أوكام

(١٢٩٥ - ١٣٤٩)

٩٤ - حياته ومصنفاته :

(١) هو من الفرنسيين أيضاً ، ولكنه تحرر من فلسفتهم ، بل من كل فلسفة مدرسية ، وكان باعث حركة قوية متصلة في نقد الفلسفة ، والفصل بينها وبين الدين ، ومهاجمة العلم القديم ، والفصل بين السلطين الدينية والمدنية : فهو يعتبر بحق مؤسس الفكر الحديث . تلقى العلم بأكسفورد حيث استمع إلى دروس دنس سكوت ، ثم صار خصماً له وناقداً ، علم بباريس واستدعى للتحقيق معه في قضايا منافية للدين عزيت إليه . فطال التحقيق أربع سنين ، وكانت أقواله فيه ملتوية مبهمة . وكان الخلاف ناشباً بين البابا والإمبراطور لويس دى بافير على مدى حقوق السلطة المدنية ، ففر هارباً ولحق بالإمبراطور ، وأخذ يبدون الرسائل السياسية منكرأ على البابا تدخله في الشؤون المدنية . وتوفى الإمبراطور ، فحاول هو أن يصطلح مع رهبته والكنيسة .

(ب) له « شرح على الأحكام » يحوى مذهبه الفلسفى ، وكتاب منطق اسمه « الشرح الذهبي » ، وشرح على السماع الطبيعى ، وكتاب « مائة قضية لاهوتية » ، هو عرض وجيز واضح وكتاب « المجموعة المنطقية » .

٩٥ - الأسمية أو المعنوية :

(١) نظريته في المعرفة أصل شكه في الفلسفة والعلم ، وهي هامة جداً لأنها تظهرنا على الأصول البعيدة التي استمد منها جون لوك ومن جاء بعده من الحسنيين . المعرفة عنده إحساس وتعقل . الإحساس حدسى ، والتعقل حدسى وتجريدى . المعرفة الحسية واقعة على ما فى الخارج من موجودات أو أحداث جزئية ، فهى مطابقة للواقع . والمعرفة العقلية الحدسية واقعة من الجهة الواحدة على ظاهرها الباطنة ، فهى أيضاً مطابقة للواقع ؛ ومن الجهة الأخرى على الجزئيات الخارجية من حيث وجودها وعلمه ، وإلا لما استطاع العقل أن يؤلف القضايا التي حدودها محسوسات ، مثل قولنا : سقراط أبيض . والمعرفة العقلية التجريدية واقعة على معان مجردة وعلى علاقات بين معان . المعنى إدراك ناقص غامض يمثل وجهة عامة من الجزئى لا تفيد فى تعرفه ولا فى تمييزه من غيره : مثال ذلك معنى الإنسان ، فإنه ينشأ فى عقلى حين يقع بصرى على سقراط فلا أتيينه ؛ وهكذا الحال حين يكون الإدراك أغمض ، مثل قولى حيوان وحى وجسم . أما إذا رأيت سقراط بوضوح فلأنى أسميه باسمه ، وهذا الاسم لا يدل على معنى كاسم لإنسان ، بل يدل على جزئى . فالألفاظ الدالة على معان تدل على أشياء معلومة بغموض ، والألفاظ الدالة على جزئيات تدل على نفس الأشياء معلومة بوضوح . ولا حاجة إذن لافتراض عقل فعال .

(ب) فالمعنى قائم فى عقل العارف ولا مقابل له فى الخارج من حيث هو كذلك . وعلى أى نحو تصورناه متحققاً فى الخارج انبينا إلى نتيجة باطلة : فإن كان واحداً كما يتصوره العقل ، لم نفهم كيف يتكرر بتكرر الأفراد ؛ وإن كان متكرراً ، لم نفهم كيف يكون واحداً فى العقل . (وهذا يذكر بحجج أرسطو ضد المثل الأفلاطونية) . فإذا كان المعنى فى العقل فقط ، لم يبق هناك محل لمسألة مبدأ التشخيص ، إذ أنها تعنى أن الكلى أو الماهية أو الطبيعة يوجد قبل

الجزئى ، وليس يوجد فى الواقع سوى الجزئى . (وهذه حجة غير ملازمة ، إذ يكفى القول إن الماهية توجد فى الجزئى أى معه) : وإذا كان المعنى فى العقل فقط ، لم يعد هناك ما يضمن حقيقة خارجية للعلاقات التى يقررها العقل بين المعانى ويراعها ضرورية . إن المعنى يقوم فى العقل مقام كثرة الأفراد ؛ وهو ليس كلياً بذاته ، بل بحمله عليها ، أى باعتبارها (إشارة) إليها signum . وبعبارة أدق إن اللفظ أو الاسم الذى يُدلى به على المعنى هو الذى يطلق على الأفراد ؛ والاسم موضوع العلم ، باعتباره رمزاً أو إشارة إلى الجزئيات ، لا المعنى نفسه الذى هو متصور فقط : وهذا أصل تسمية مذهب أوكام بالاسمية . على أن بينه وبين اسمية القرن الحادى عشر فرقاً كبيراً ، فإن أوكام لا يقول مثل رسلان إن المعنى « صوت فى الهواء » بل يعترف له بمفهوم فى العقل ؛ وهذا يضع فرقاً آخر بينه وبين المذهب الحسى الحديث الذى يرد المعنى إلى صورة خيالية . فذهبه وسط بين المذهبين ، وهو أخرى أن يدعى بالمعنوية conceptualisme وإن كان يمت إلى الاسمية بسبب .

(حـ) وقد لقب أوكام منذ عصره بمبتدع الاسمية وبملك الاتصيين وحامل لوائهم . والحق أن قد سبقه إلى هذه الأقوال تماماً اثنان من معاصريه الفرنسين أحدهما دوران دى سان پورسان ، والآخر پيير أوربول أو دوربول ، حتى . لقد اتهم أوكام بالأخذ عن هذا الثانى (وهو من رهبته) فأنكر ذلك بشدة ، وقال إنه قرأه قراءة عجلى بعد أن أنجز مقالته الأولى فى الأحكام : ومهما يكن من هذه النقطة التاريخية ، فإنه يبق أن أوكام هو الذى طبق المذهب الاسمى على مسائل الفلسفة واستخرج نتائجه ، على ما سنرى الآن .

(١) ولن نرى إلا التشكك في العقل بمعانيه وعلاقاتها . فإن أوكام يقول عن الجوهر إنه لا يُعلم إلا بتعريفات عامة مثل قولنا : إنه ما يتقوم بذاته ، وما ليس في غيره ، وما هو محل الأعراض ؛ وهذه التعريفات تدعنا في جهل تام بما هو الجوهر في ذاته . إن التجربة لا تقع إلا على الأعراض أو الكيفيات ، ونحن لا نعرف عن النار مثلاً إلا الحرارة . فإن قيل إن الكيفيات معلولات الجوهر ، وإن معرفتها تؤدي إلى معرفته ، أجب إن معرفة شيء ما لا يمكن أن تؤخذ إلا من الشيء نفسه لا من شيء آخر ، بناء على ما ذكرناه من أنه ليس هناك ما يضمن موضوعية العلاقات التي يضعها العقل بين المعاني . وما دام الأمر كذلك ، فلا برهان إلا البرهان اللفظي القائم في مطابقة الشيء لنفسه ، أو في استخراج المعلول من العلة . والأعراض ، من جهتها ، ليست بممايزة في الجزئي ، ولكنها معان أي وجهات له ، فلا نقل إليها ممايزة من الجوهر ، ولا تفصل الكم أو الامتداد مثلاً عن الجوهر كأنه شيء مغاير له ، ولا القوى النفسية عن النفس ، ولا المكان الذي يبدو فيه الشيء ، ولا الزمان الذي يقاس أفعاله ، ولا علاقاته مع غيره : كل أولئك أنحاء مختلفة لتصورنا الشيء ، ليس غير . وكذلك تبطل تلك الصور التي قال بها دنس سكوت ، ويبطل التمييز بين الماهية والوجود ، فهما يدلان على شيء واحد ويرجعان إلى تمييز المعاني .

(ب) وكل العلاقة بين ومعنى العلة معنى المعلول هي العلاقة التي تقررها التجربة ، فالعلة هي الشيء الذي إذا وُضع وُضع المعلول ، وإذا رُفِع ارتفع المعلول . وفيما عدا تقرير التجربة لا سبيل إلى معرفة العلية أي القوة الفعلية التي تحدث المعلول ، فنحن نعرف بالتجربة أن للنار قوة التسخين ، ولا نعلم شيئاً في النار يقتضي التسخين . فليس إذن من حجة تبرهن على ضرورة علة لا تدل عليها التجربة ، إذ أن معلولاً واحداً يعينه قد يكون صادراً عن علة أو عن أخرى ،

مثل بعض الظواهر العجيبة التي تضاف إلى القدرة الإلهية ، قد يكون في استطاعة الأجرام السماوية أن تحدثها ونحن لا ندري . أما العلة الغائية ، فليس بمعنى الكلمة ، سواء اعتبرناها في الفاعل الإرادى أو في الفاعل غير الإرادى : فمن الجهة الأولى « يقولون إنها تحرك الفاعل ، وهذا يعنى فقط أن الفاعل يجب الغاية ، فالتحريك هنا مجازى لا حقيقى » . ومن الجهة الثانية نرى الموجودات الطبيعية تفعل باطراد ، فلا يمكن القول بأن فيها فعل علة غائية . (وقد كان الاطراد دليل أرسطو على الغائية ، فإذا به ينقلب هنا دليلاً على علمها) .

(ح) فإذا ما تناولنا مسألة وجود الله ، رأينا أوكام يعتبرها موضوع إيمان فقط ، ويعمل على إبطال البرهان عليها تبعاً لمبدئه التجريبي القائل إن الوجود يدرك بالحدس لا بالاستدلال ، ولستأ ندرك الله بالحدس في الحياة الراهنة . فينقد أوكام برهان المحرك الأول في مقدمتيه : يقول إن أصحاب هذا البرهان يعتمدون على امتناع تحريك الشيء نفسه ، ولكن الملاك يحرك نفسه ، وكذلك النفس الإنسانية . والجسم الثقيل في سقوطه إلى الأرض ؛ ويعتمدون على امتناع التسلسل إلى غير نهاية في سلسلة العلل المحركة . ولكن هناك من الحالات ما يضطرنا إلى التسليم بالتسلسل ، فإنك إذا ضربت طرف عصا انتشرت الضربة شيئاً فشيئاً حتى الطرف الآخر ، فيلزم القول بعلل محركة لا نهاية لها من حيث إن في المقدار عدداً لا متناهياً من الأجزاء . فأوكام لا يلتفت إلى تفسير المقدمة الأولى عند أرسطو ، ويقع في غلط زينون الإيلي في المثل الذى يضربه ضد المقدمة الثانية . ولكنه يستدرك فيقول : غير أن تنهى العلة أكثر احتمالاً من لا تناهيها . بمعنى أن تفسير الظواهر بالفرض الأول خير من تفسيرها بالفرض الثانى ، ولو أن التفسيرين ممكنان !

(د) والصفات الإلهية إضافات محتملة فقط من الوجهة العقلية . فالوحدانية مثلاً يقابلها أن كثيرين اعتقدوا بألهة عدة ، وأن ليس هناك ما يمنع من تفسير العالم بعدة علل أولى تشتبك في تدييره ، بل ليس ما يمنع من تفسيره بعلاقات

متبادلة بين جزئياته تابعة لما بينها من مسافات . ولنا أن نساءل : لم لا يكون هناك عوالم أخرى لكل عالم محرك الأول أى إله ؟ إن الظواهر تفسر بوحداية الله ويتعدد الآلهة على حد سواء ، ولكن الأفضل أن نقول بالوحداية . وإذا نظرنا فى اللانهاية رأينا اللاهوتين يقولون إنها ثابتة لله من تعريفه ، من حيث إن اسم الله يعنى الموجود الذى لا يتصور أعظم منه : ولكن معانى الأسماء وضعية اصطلاحية ، فليس هناك ما يلزمنا بإعطاء هذا الاسم مثل هذا المعنى . ثم إن المعلومات متناهية ، فليست تقتضى سوى علة متناهية . وميل الإرادة نحو الخيال اللامتناهى ، كما يقولون ، معناه الميل نحو خير يتزايد إلى غير نهاية ويبقى ، فى كل وقت متناهياً . وأزلية الحركة ، على افتراضها ، يكفى لتفسيرها ملاك يحرك السماء الأولى . وهكذا فى سائر الصفات ، لا نجد سبيلا إلى البرهنة عليها ؛ فحتى بعد إقامة البرهان على وجود علة فاعلية أولى ، تبقى البرهنة على أن هذه العلة الأولى هى أيضاً الموجود الأعلى الكامل من كل وجه ؛ وأنها كلية القدرة ، وأنها تعلم ما عداها من الموجودات وتريدها ، وأنها العلة المباشرة لأفعال الموجودات . هذه القضايا مؤكدة من جهة الإيمان ، ولا يعارضها العقل ، لكنه لا يبرهن عليها ، وإنما يؤيدها بأدلة احتمالية ، ويتمسك بها لأن من اللائق أن نضيف لله كل ما نستطيع تصوره من كمال . (وكان أوكام لم يقرأ أرسطو والقديس توما !)

(هـ) وإذا نظرنا فى النفس الإنسانية لم نجد دليلاً عقلياً يثبتها : إن المعرفة المؤكدة هى الحسية ، والحدس الباطن يدرك الظواهر النفسية ولا يجاوزها ، والاستدلال بالظواهر على الجوهر جائز كما أسلفنا . بل إننا لو اقتصرنا على العقل دون الوحي ، لم نستطع البرهنة على أن نفساً روحية يمكن أن تكون صورة لجسم ، ولقلنا إن النفس صورة ممتدة فاسدة . فبالوحي فقط نعلم أن لنا نفساً روحية خالدة .

(و) وأخيراً إذا فحصنا عن القواعد الخلقية لم نجدها ضرورية ؛ فلأنها هى أيضاً عبارة عن تأليفات معان ، كمعانى الماهية والقانون والعلة والغاية . فليس

هناك خير وشر بالذات ، ولكن ما يسمى كذلك قائم على إرادة إلهية أعلنت إلينا بالوحي ، وكان الله يستطيع أن يقرر قواعد خلقية معارضة للقواعد التي فرضها علينا ، إفكانت تكون حسنة لمحض أنه أرادها ، حتى لكان يستطيع أن يجعل من الكراهية له فعلاً ثابتاً عليه . (وهذه نتيجة منطقية للمذهب ، فإدام أوكام أنكر على المعنى أن يمثل ماهية ثابتة ، فقد لزم أن ليس هناك من شيء إلا كان يمكن أن يكون على خلاف ما هو ، وليس هناك من رابطة ضرورية بين مبدأ ونتيجة ، أو بين علة ومعلول) :

(ز) فانظر كيف انهارت الفلسفة كلها بعد أن جُرد المعنى من قيمته الموضوعية وُحيت الماهيات الثابتة ، وكيف تورط أوكام في أغلاط ومغالطات من السهل كشفها بالرجوع إلى أرسطو والقديس توما . ولما كنا ما نزال في عصر إيمان ، وكان فيلسوفنا مؤمناً مخلصاً فيما يلوح ، فقد قنع بما يعطينا الوحي من يقين في المسائل الميتافيزيقية ، فضيق دائرة الفلسفة أكثر مما فعل دنس سكوت ، وفصل بينها وبين اللاهوت فصلاً تاماً ؛ إذ نزع عنه صفة العلم وأسقط منه مناهج التدليل ، بل صنع مثل ذلك بالإضافة إلى الفلسفة نفسها ، إذ لم يدع سبيلاً إلى إيجاد علاقة بين حدى أية قضية ، سواء أكانت طبيعية أم موحاة .

٩٧ - نقد العلم :

(أ) وكان محتوماً أن يتناول أوكام بالنقد العلم الطبيعي الأرسطوطالى . ونقده في هذه الناحية جدير بالتنويه ؛ لأنه يشق الطريق للعلم الحديث الذى كان قد برز بوضوح على أيدي أساتذة أكسفورد الذين تصوروا العلم عبارة عن صوغ التجربة في أسلوب رياضي ، وهذه وجهة لا نجدها عند أرسطو ، ولكننا نجد عنده محاولة لتفسير الطبيعة تفسيراً فلسفياً محضاً ، وإغفال الوجهة الآلية ، مع أن أفلاطون كان ألح فيها في كتاب « تياوس » ، فكان لهذا النقص مدعاة لتجريح طبيعياته ، وتطرق سوء الظن بها إلى فلسفته دون تمييز بين المجال ،

فتلاشت الثقة بفلسفته وعلمه على السواء في نفوس المحدثين .

(ب) يفرض أوكام فكرة القوة أى الوجود اللامُعَيَّن ؛ لأن مثل هذا الوجود لا يمكن في اعتقاده أن يوجد ، ولأن الجسم على كل حال لا يقع إلا على الموجود بالفعل . فيرفض فكرة الهويلى ، ويستبدل بها فكرة المادة يتصورها موجودة بالفعل بالصورة الجسمية . وكان مقصد أرسطو من الهويلى أن يفسر التغير الجوهرى ؛ أما وقد استبعدت وحلت محلها مادة معينة ، فقد رُدَّت جميع التغيرات إلى التغير العرضى ، وحتى المنهَب الآلى الذى يفسر الأجسام وتغيراتها بأجزاء من المادة تجتمع وتنفرد ، وصارت الأجسام مركبات لا وحدة لها . فترى هنا الصلة الوثيقة بين الاسمية والآلية .

(ح) ولما كان قد زعزع اليقين بمبدأ « أن كل متحرك فهو متحرك بغيره » فقد انساق إلى نقد الرأى اللازم من هنا المبدأ فى حركة الأجسام . كان أرسطو يفسر الحركة الطبيعية بصورة الجسم المتحرك وهى ذاتية له تكفل حركته ؛ أما الحركة القسرية فكانت تبدو معضلة ، وهى الحركة التى تستمر بعد انفصال المتحرك عن المحرك وانتهاء انفعاله به ، فيلوح كأن لا محرك له فى مراحلها التالية ، فكان يفسرها برفع الهواء المحيط للجسم المتحرك ؛ وفسرها بعض شراحه بأن المحرك يولد فى المتحرك قوة تحركه بعد ذلك . فعارض أوكام هذه التفسيرات ، وقال إن أبسط وأؤكد حل للمعضلة أن المتحرك إنما يتحرك لأنه يتحرك ، ولاداعى لافتراض محرك متميز من المتحرك . فكانه فطن إلى قانون القصور الذاتى ، وهنا القانون يعنى أن لا حاجة لغير الحركة نفسها لتفسير استمرارها ، ويستحيل تأييده بالتجربة أو بالنظر العقلى ، ولكنه الموقف الوحيد بعد إنكار قيمة المعانى وعلاقتها الضرورية .

(د) ويضع أوكام مادة واحدة للأجسام جميعاً علوية وسفلية ، فينكر الأثير أو العنصر الخامس الذى كان عند أرسطو مادة الأجرام السماوية ، ويقول إن هذه الأجرام إذا كانت مادتها غير فاسدة ، فلذلك أمر واقع فقط بالنسبة إلى العلل الطبيعية المعروفة .

(هـ) وهو ينكر نظرية الأمكنة الطبيعية وما رتب عليه أرسطو من أن العالم واحد متناه ، ويقول إنه إذا كان الجسم الثقيل يميل إلى السقوط ، فليس ذلك لتحقيق كماله بإدراك مكانه الطبيعي ، بل لأن الأرض تجذبه إليها ؛ وليس هناك ما يمنع أن تكون العناصر الأخرى عرضة للجذب كل من جهة . فلا يمكن البرهنة من هذا السبيل على وحدانية العالم ، وكثرة العوالم أمر ممكن طبعاً . كما أنه لا يمكن البرهنة على تناهي العالم في المكان ، والله قادر أن يزيد في مقدار العالم ويجعله يجاوز كل حد ، أو على تناهيه في الزمان ، وأصحاب هذا الرأي يخالفون أرسطو الذي قال بأزلية العالم ، ويأخضون عنه المبدأ الذي يعولون عليه وهو استحالة العدد اللامتناهي بالفعل : ولكن لانهاية العالم في الزمان لا تعني عدداً معيناً بل تقدماً مطرداً إلى ما لا نهاية .

(و) فأهمية المذهب الاسمي تقوم في أنه ، إذ يعد المعاني المجردة غير موضوعية . يفتح الطريق للشك في المعقولات وعلاقتها الضرورية فتبديد الميتافيزيقا ؛ ويفتح الطريق للتصورية ، فما دام المعنى مجرد إشارة تثير في الفكر موضوعاً مغايراً له بالمرّة هو الجزئي ، أي ما دام الموضوع المباشر للعقل ليس الشيء نفسه بل ما يقوم مقام الشيء : فن يدرينا ؟ لعل صور الجزئيات هي أيضاً تقوم مقام الجزئيات أنفسها فلا نعلم إن كانت الصور مطابقة للجزئيات ، بل لا نعلم إن كانت الجزئيات موجودة . وسنرى هذه النتائج بارزة بشكل أصرح في الفصل التالي ، كما سنرى فيه اطراد تقدم العلم نحو شكله الحديث .

الفصل الرابع

الاشييون الباريسيون

٩٨ — نقولا دوتركور :

(١) قام للاسمية أنصار كثيرون في أكسفورد وكبريدج وخصوصا باريس ، كانوا يعلمون حق العلم أنهم مبتدعون ، فكانوا يسمون أنفسهم بالحدثين *moderni* ويسمون مذهبهم بالطريقة الحديثة *via moderna* معارضة للطريقة القديمة *antiqua* التي كان يمثلها « الوجوديون » ، أى القائلون بحقيقة المعاني في الوجود ؛ *relasa* أتباع القديس توما وندس سكوت جميعاً ؛ وكان هؤلاء من جهنهم يتسمون بالقدماء *antiqui* وهم يعلمون أنهم يدافعون عن تراث ثمين . وفى كلية الفنون الباريسية تمت هذه الفلسفة الحديثة ، فإن خولا طراً على الحياة العلمية بأكسفورد وكبريدج . أجل إن تلك الكلية أنكرت الاسمية وحظرت تعليمها (١٣٣٩ و ١٣٤٠) ولكنها ما لبثت أن أخذت بها وحملت لواها قرناً ونصفاً .

(ب) أول من نلقاه من أساتلتها الاشيين نقولا دوتركور أنهم فى سنة ١٣٤٠ بأصايل مختلفة ، وبعد ست سنين أذانه البابا فى خمس وستين قضية مستخرجة من كتبه ، يفهم منها أنه كان يذكر تلميحاً أنه ملهم من الله ومندوب لإحياء العلم . وكان الحكم يقضى بإحراق كتبه ، وتجريده من لقب أستاذ فى الفنون ، وحرمانه حق التقدم للأستاذية فى اللاهوت . ولكنه كان لجأ إلى بلاط لويس دى بافير ملتبس المبتدعة حينذاك . إلا أنه عاد إلى باريس ، وأنكر القضايا المأخوذة عليه أمام هيئة الجامعة .

(ج) أخذ عن أوكام أن المعرفة اليقينية (الطبيعية) تستفاد من مصدرين اثنين لا ثالث لهما : التجربة التى تظهرنا على الواقع ، والقياس الذى المستند إلى

مبدأ علم التناقض والذي يثبت مضابفة الشيء لنفسه ، أى يثبت للموضوع ، مباشرة أو بقياس آخر ، محمولاً هو نفس الموضوع أو جزء منه ، وإلا لم يكن من البين بالذات أن المحمول يوافق الموضوع . وعلى ذلك ليس فى وسع العقل أن ينتقل من معنى إلى آخر ، أى إلى معنى مختلف عنه غير متطابق معه ، وإلا خرج على مبدأ عدم التناقض ، وهو المبدأ الوحيد البين بذاته ، وكانت نتائجه محتملة فقط ، والاحتمال مؤقت تابع لما يبدو لنا وقت النظر ، وقد ينتقل من قضية إلى أخرى ، والقضية المحتملة ليست صادقة بالضرورة ، ومهما يبلغ الاحتمال فلن يبلغ أبداً إلى يقين الإيمان ، فجميع العلوم (أى كتب أرسطو) التى تدرس بالجامعات أقاويل محتملة .

(د) يلزم من هذه المقدمة أن مبدأ العلية لا يثبت أمام العقل ؛ لأنه ينتقل من معنى هو المعلول إلى معنى آخر هو العلة ، وليس نخولنا مبدأ عدم التناقض الحق فى أن نستنتج استنتاجاً بيناً وجود شيء من وجود شيء آخر ، ولا أن ننكر وجود ذلك الشيء . فكل دليل يذهب من معلول منظور إلى علة غير منظورة هو دليل غير بين . لكن التجربة تقفنا على العلاقة بين المعلول وعلة حين تقفنا عليهما مجتمعين ؛ ولا يدوم هذا اليقين بالعية إلا مدة التجربة ، ولا يبقى بعدها إلا مجرد الاحتمال بأن نفس المعلولات تحدث إذا توفرت نفس العلة . فدوتركور يسبق هيوم إلى إنكار العلاقة التحليلية بين العلة والمعلول ، ويفترق عنه فى الاعتقاد بأن التجربة تعطينا هذه العلاقة . ويسبق كمنط إلى أن العقل لا يحق له الربط بين ظاهرتين إلا متى اجتماعتا فى التجربة ، ويفترق عنه فى توقيت الرابطة بمدة التجربة .

(هـ) ومتى استبعدنا الدليل العلىّ لزم أن القول بالجواهر بناء على ملاحظة الأعراض ، ليس قولاً ضرورياً ؛ لأنه انتقال من شيء إلى آخر ، فلم نستطع الانتقال من أفعالنا إلى قوى نفسية ، ثم إلى نفس ؛ ولا من إدراكاتنا الظاهرية إلى أشياء خارجية ، فقد تكون الإدراكات مسببة عن تأثير الله فينا

ونحن نعتقد أنها مسببة عن أشياء . وإذن « فالموجود حقاً بالنسبة إلينا ظواهر خارجية وداخلية » . وهذه هي التصورية التي نهينا عليها في ختام الفصل السابق ، وهي لازمة هنا من إنكار مبدأ العلية ، إذ أن الإحساسات متى لم تُردّ إلى علل بقيت مجرد صور . واستبعاد الدليل العلى يقطع علينا سبيل الانتقال من العالم إلى الله ، حتى من باب الاحتمال ؛ لأن شرط الاحتمال التجربة السابقة بالعلة والمعلول معاً . إن وجود حقيقة إيمانية ليس غير ، لا يبرهن عليها بالعلة الفاعلية كما تقدم ، ولا بالعلة الغائية ؛ لاستحالة إثبات أن شيئاً غاية شيء آخر ، ولا بما يدعى درجات الكمال من حيث إن كل شيء فهو ما هو وما يجب أن يكون عليه لتحقيق كمال الكل ، فلا يقل إن الأشياء متفاوتة كمالاً ، ونحن لا نرتب الأشياء من هذا القبيل إلا تبعاً للنوع الشخصي .

(و) ولا يمكن إقامة برهان لى على الاستحالة والكون والفساد ؛ لأن مثل هذا البرهان لا ينتقل من شيء إلى آخر مختلف عنه . والشيء الذى يقال إنه استحالة إلى شيء آخر قد يكون انقسم إلى أجزاء غاية فى الصغر لا تتركها الحواس ، فتسقط بذلك طبيعيات أرسطو ، ولا يبقى إلا أن نتصور الأجسام مركبة من جواهر فردة ، وأن نفس ظواهرها بحركات الجواهر . وما دامت علية الموجودات المحسوسة غير ثابتة ثبوتاً لمياً ، فلا يبقى إلا أن نضيف كل علية إلى الله .

(ز) لا عجب إذن أن يقول دوتركور إنه « ليس فى طبيعيات أرسطو ولا فى ما بعد الطبيعة قضيتان يقينيتان ، بل قد لا يوجد فيها قضية واحدة يقينية » أى لمية . وما دامت لا تحتل البرهان اللمى فهى ليست علوماً . فيجب الانصراف عن المسائل غير قابلة الحل والتوجه إلى التجربة . بالتجربة نكتسب عدداً قليلاً من المعارف ، ولكنها معارف محففة ، ويمكن اكتسابها فى وقت قصير لو وجه الناس عقولهم إلى الأشياء لا إلى تفهم أرسطو وابن رشد ؛ ومن عجب أنهم ينفقون العمر كله فى دراسة ذلك المنطق ، مطرحين جانباً المسائل

الخلقية والعناية بالخير العام ، حتى إذا ما قام محب للحق وتفخ في البوق كى يوقظهم من سباتهم ، اغتاظوا وباحدروا إلى السلاح ليحاربوه . وهذه هى اللهجة التى سيردها رجال عصر النهضة ، وإلى منصادفها عند ديكارت .

٩٩- جان دى ميركور :

ومن بين الأساتذة الباريسيين الذين ساروا فى هذا التيار طائفة غير قليلة نذكر أشهرهم : جان دى ميركور . ذهب إلى مثل ما ذهب إليه نقولا دوتركور ، فأداته الجامعة بسبب أربعين قضية منها أن المعرفة اليقينية هى الحكم التحليلي المعتمد على مبدأ عدم التناقض ، والجلس المباشر لوجودنا . أما العالم الخارجى فليس لمعرفتنا به مثل هذا اليقين ، إذ أن الله أو موجوداً آخر قد يوهنا وجود أشياء بيننا لا يوجد شيء . وإرادة الله محتمة على المخلوقات ، والله هو الفاعل الأوحى ، فلا حرية ولا خطيئة . وتفاعل الموجودات يمكن تفسيره بأفعال باطنة فى كل موجود ، أى بأن كل موجود يفعل كما لو كان منفعلاً (وسيقول بمثل هذا ليبتر) .

١٠٠- جان بوريدان (١٣٦٠-٤) :

(أ) علم بجامعة باريس ، ثم صار مديراً عليها مرتين . مصنفاته مقصورة على الفلسفة والعلم ، ولنا أن نعتبر إغفاله اللاهوت دليلاً على عقلية .

(ب) اشتغل بمسألة الحركة واستمرارها بعد انفصال المحرك عن المتحرك ، فأخذ بفكرة قوة دافعة يحدتها المحرك فى المتحرك ، فتدرج فى الفعل حتى تتغلب عليها مقاومة الهواء والثقل ، ولولاها لاستمرت الحركة إلى غير نهاية . فإذا افترضنا أن الله حرك الأجرام السماوية عند خلقها ، وأنه يحفظ لها حركاتها كما يحفظ سائر الأشياء ، وأن هذه الأجرام لا تلقى مقاومة داخلية أو خارجية ، لم نر سبباً يحول دون استمرار الحركة : فنستغنى عن تلك العقول المفارقة

أو الملائكة التي يقال إنها محركة الأفلاك . يقول : « لست أزم أن كل ذلك حقيق ولكني أسأل السادة اللاهوتيين أن يفسروا لي كيف يمكن أن يحدث كل ذلك » . ومن آرائه العلمية أن الأجسام في سقوطها تزداد سرعتها باطراد ، وأن الأرض تدور ، وأن هذا الدوران يفسر الظواهر تفسيراً أبسط من القول بسكونها وهذه فكرة كان العصر الوسيط يعرفها عن الفيثاغوريين .

(ح) ويعزى إليه قوله ، في معرض الكلام على الحرية ، إن الإنسان إذا وجد أمام عاميين متشابهين ، استطاع أن يخرج من التردد بينهما ، لا كالحمار الذي وجد من طعامه وشربه على مسافة واحدة كماً ، فأت جوعاً وعطشاً لعدم استطاعته الاختيار . لقد عني بوريدان بمسألة الحرية ، واشتهر تشبيهه هنا بالحمار ، غير أن هذا التشبيه لم يرد في كتبه ؛ وقد يكون ورد في دروسه الشفوية .

١٠١- ألبير دى ساكس (١٣٩٠-٩) :

تلميذ بوريدان بالجامعة . علم بها وصار مديراً عليها ، ولا أنشئت جامعة فينا كان أول مدير عليها سنة ١٣٦٥ . وضع نظرية في الثقل . وحاول أن يعين النسبة بين سرعة الحركة ومدتها ومسافتها . وقال هو أيضاً إن الأرض متحركة والسما ساكنة .

١٠٢- تقيولا أروسم (١٣٨٢-٩) :

تلقى العلم بجامعة باريس ، ونال منها درجة الأستاذية في اللاهوت كتب باللاتينية وبالفرنسية ، فكان الأول في استعمال « اللغة العامية » في العلم والفلسفة من بين الفرنسيين . نقل إليها كتابي أرسطو في الأخلاق والسياسة . وألف في السياسة والاقتصاد كتباً تضعه من هذه الناحية في المقام الأول بين أهل عصره ، منها كتاب « في أصل النقود وطبيعتها وتطورها » . على أن أهم

مؤلفاته هي التي صنفها في العلم الطبيعي والفلك ، منها شرح كتاب أرسطو في السماء والعالم ، دونه أولاً باللاتينية ثم بالفرنسية . وقد فطن بوضوح إلى قانون سقوط الأجسام ، وإلى الفكرة الأولى للهندسة التحليلية التي سيتم وضعها ديكارته . وعنى بمسائل الحركة وعلاقتها بالسرعة والزمان والمكان ، فاكشف في هذا الميدان قوانين صحيحة ستصل إلى جليليو ؛ وكان أول من دلال على حركة الأرض اليومية ، وأدلته « تفوق كثيراً ما كتبه كوبرنيك في الموضوع وضوحاً ودقة » على حد قول بيير دوهم Duhem مؤرخ هذه الحركة العلمية الباريسية في كتابه الكبير « نظام العالم » : Le système du monde .

١٠٣- (بيير داني (١٣٥٠ - ١٤٢٠) :

عَلِمَ بجامعة باريس ، وصار مديراً عليها . هو اسمي صريح ؛ يصطنع أقوال دوتركور وميركور ، ويضع اليقين في الإيمان وحده . يعجب للحكم على دوتركور ، ويعلن أنه صدر عن حسد ، وأن القضايا المنكرة علمت بعد ذلك جهاراً بالمدارس - مما يدل على اتساع الحرية ، وازدياد الجرأة ، وانتشار الاسمية . وله مؤلفات في الفلك والآثار العلوية والجغرافيا متأثرة بروجر بيكون ، ويلوح أنها أثرت في كريستوف كولومب وأمريكو فسبوتشي .

١٠٤- خاتمة الكتاب :

(١) أولئك جميعاً تحرروا من المدرسية ومن سلطان أرسطو ، واشتغلوا بالعلم التجريبي ، فأقاموا الميكانيكا والفلك على أصول جديدة قبل عصر « النهضة » المتبعة عادة « يقظة بعد سبات طويل » و « ثورة على أرسطو والكنيسة » . ونرجو أن يكون انضج من هذا الكتاب ، بالرغم من إغفاله أسامي كثيرة ، أن السبات حديث خرافة ، وأن الثورة بدأت فعلاً بابتداء القرن الرابع عشر ، فإن كل ما يربط رجاله بالعصر الوسيط مقصور على كونهم رجال

دين وأساتذة جامعيين . كما نرجو أن يكون اتضح أنه كانت في ذلك العصر فلسفة حقيقة بهذا الاسم ، تمثلت الفلسفة اليونانية وعدلت فيها وزادت عليها ، فصبغتها بصيغة جديدة ، فكانت عملاً ذاتياً له طابعه شأن كل عمل حيوى .

(ب) ولا ينبغي أن يفهم أنها انتهت عند هذا الحد من التاريخ ، بل ستكون لها رجعة عند أئمة الفلسفة الحديثة ، ديكارت ومالبرانش وليبنيز وسبينوزا ، حتى يمتنع بدونها فهم اصطلاحاتهم ومقاصدهم ونظرياتهم ، وحتى ليتعين الرجوع إليها دائماً في تفهم سائر من جاء بعدهم . على أن الحد الذى بلغنا إليه يعتبر فاصلاً من حيث تطور العقلية العامة ومن حيث الظروف الاجتماعية ، فقد اشتد التمرد على الدين ، وانقضى استقلال الكنيسة بالعمل العقلى ، فتجاوز العلم نطاق الأكليروس إلى المدنيين ، واستولى هؤلاء على الجامعات وأنشأوا الأكاديميات ومختلف الجمعيات الفلسفية والعلمية والأدبية .

مراجع

هى أكثر من أن تحصى فى جميع اللغات الأوربية . ونحن نقتصر هنا على أحدثها وأوثقها بالفرنسية والإنجليزية ، وفيها يجد طالب المزيد من التفصيل [١] والمراجع بغيته .

١ - مراجع عامة

موسوعة أشرفت على اتمام .
Dictionnaire de théologie catholique.
Catholic Encyclopedia, 16 vol., New-York, 1907-14. Supplement 1922.
DUHEM (P.), *Le système du monde de Platon à Copernic*, 5 vol., 1913-17.
كتاب يتناول تاريخ العلوم عند اليونان وعند الإسلاميين والأوربيين إلى عصر النهضة . ويرجع المؤلف فى تاريخه للعلوم الإسلامية إلى الترجمات والتلخيصات اللاتينية .

DE WULF (M.), *Histoire de la philosophie médiévale*.

من أقدم الكتب المتأخرة ، نشر المؤلف طبعة خامسة فى مجلدين سنة ١٩٢٦
ثم أراد أن يتوسع فشرع فى إصدار طبعة سادسة فى ثلاثة مجلدات ،
ظهر الأول منها سنة ١٩٣٤ ، والثانى سنة ١٩٣٦ ، وحالت المتبة دون ظهور
الثالث . وفى الكتاب مراجع مفصلة مفيدة للغاية .

PICAVER (F.), *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 1905, 2e. éd., 1913.

GILSON (E.), *La philosophie au moyen âge*, 1922. Nouv. éd., 750 pp., 1944. *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2 vol., 1932.

الكتاب الأول عرض تاريخي . والثاني دراسة تركيبية : يعرض المسائل ويورد حلول المفكرين المسيحيين بالقياس إلى حلول اليونان ليبين أن هناك فلسفة مسيحية بمعنى الكلمة

BREHIER (E.), *Histoire de la philosophie*, tome I, pp. 523-738, 1928. *La philosophie au moyen âge*, 1937.

SERTILLANGES (A.D.), *Le christianisme et les philosophies*, tome I, 1939.

FOLIGNO (C.), *Latin thought during the middle ages*, Oxford, 1929. *Etudes de philosophie médiévale*.

سلسلة كتب تنشر بإشراف E. Gilson ابتداء من ١٩٢٢ ، ومن بينها معظم كتبه. *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge*, publiées par E. Gilson et G. Théry.

مجلة توجه عناية خاصة إلى علاقة الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط بالفلسفة الإسلامية استناداً إلى الترجمات اللاتينية .

Revue des études franciscaines.

— *néo-scholastique.*

— *de philosophie.*

— *des sciences philosophiques et théologiques.*

في هذه المجلات مقالات قيمة . وفي المجلة الأخيرة ، ابتداء من ١٩٢٥ ، معرض دوري للكتب والبحوث يجعل منها أداة نفيسة ضرورية لكل باحث .

ب - مراجع خاصة

١ - حضارة العصر الوسيط .

- TAYLOR (H.O.), *The medieval mind*, 2 vol., 4th ed., 1925.
 DE WULF (M.), *Philosophy and Civilisation in the middle ages*, 1922.
 FLICHE (A.), *La chrétienté médiévale* (*Histoire du monde*, tome VII), 1929.
 هنا فضلا عن كتب التاريخ العام وتاريخ الكنيسة .

٢ - الفلسفة والدين .

- Bulletin de la Société française de philosophie*, mars-juin 1931.
La philosophie chrétienne (Journée d'études de la Société thomiste, Juvisy).
 MARITAIN (J.), *De la philosophie chrétienne*, 1933.
 BLONDEL (M.), *Le problème de la philosophie catholique*, 1932.

٣ - أوائل الكتاب اللاتين من المسيحيين .

- DE LABRIOLLE (P.), *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 2e. éd., 1924.
 MONCEAUX (P.), *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, 7 vol., 1901-23.
 HENRY (P.), *Plotin et l'Occident*, 1934.

٤ - القديس أوغسطين .

أشهر كُتبه : الاعترافات ، ومدينة الله ، وهما مترجمان إلى اللغات الأوروبية .

MARTIN (J.), *Saint Augustin*, 1901, 2e. éd., 1923.

يعرض المسائل عرضاً دقيقاً ويحيل بصلد كل منها إلى خير النصوص .

BOYER (Ch.), *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, 1920.

يعرض المذهب كله من ناحية نظرية الحقيقة .

GILSON (E.), *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 1929.

العنوان متواضع ، ولكن الكتاب يتناول المذهب كله . وفيه ثبت مفصل للمراجع وملاحظات عليها .

POPE (H.), *St. Augustine of Hippo*, 1937.

ALFARIC (P.), *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin. I Du manichéisme au néoplatonisme*, 1918.

يذهب إلى أن أوغسطين إنما تحول عن المانوية إلى الأفلاطونية الجديدة ومنها إلى المسيحية ، لا أنه تحول إلى المسيحية ثم عرف الأفلاطونية الجديدة ، فهو لا يقبل صدق روايته في الاعترافات .

BOYER (Ch.), *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin*, 1920.

يرد على الكتاب السابق بالرجوع إلى كتب أوغسطين في ترتيبها التاريخي .

٥ - ديونيسيوس .

DARBOY (Mgr.), *Traduction des œuvres de Denys l'Aréopagite*, avec une introduction, 1845, 1887, 1923.

٦ - بويس .

FORTESCUE (A.), *Beati de Consolatione philosophiae*, 1925.

مع مقلمة وثبت للمراجع .

SMITH (G.), *De consolatione philosophiae*, 1926.

مع مقدمة ومراجع .

۷ - المدارس .

CLERVAL (A.), *Les écoles de Chartres au moyen âge*, 1895.

PARE (E.), *La Renaissance au XX^e siècle*, 1934.

۸ - جون سكوت اريچنا .

CAPPUYNS (Dom), *Jean Scot Erigène*, 1933.

BETT (H.), *Johannes Scotus Erigena*, 1925.

۹ - روسلان .

PICAVET (F.), *Roscellin*, 2e éd., 1911.

۱۰ - القليس أنسلم .

DEANE, *Translation of Anselm's Proslogium and Monologium*.

KOYRE (A.), *Proslogium*, trad. française, 1930.

۱۱ - أبيلار .

SICKS (J.G.), *Peter Abelard*, 1932.

WADDELL (H.), *Peter Abelard*, 1933.

۱۲ - ريشار دى سان فيكتور .

LANGLART (M.), *La théorie de la contemplation mystique dans l'œuvre de Richard de Saint-Victor*, 1936.

۱۳ - دافيد دى دينان .

THERY (G.), *David de Dinant*, 1625.

١٤ - الجامعات .

RASHDALL (H.), *The Universities of Europe in the middle ages*, 1895.

BONNEROT (J.), *La Sorbonne à travers les siècles*, 1927.

١٥ - الترجمات .

JOURDAIN (A. et Ch.), *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*, 2e. éd., 1843.

WINGATE (S.D.), *The medieval latin versions of the Aristotelian scientific corpus*, 1931.

١٦ - القديس بوناقتورا .

أجل كـب المؤلف .

GILSON (E.), *Saint Bonaventure*, 1924.

١٧ - روبرت جروميت وروجر بيكون .

SHARP (D.E.), *Franciscan philosophy at Oxford in the XIIIth century*, 1930.

CARTON (R.), *L'expérience mystique chez Roger Bacon. L'expérience physique chez R.B. La synthèse doctrinale de R.B.*, 3 vol., 1924.

١٨ - القديس ألبرت الأكبر .

GORCE (M.M.), *L'essor de la pensée au moyen âge. Albert le Grand et Thomas d'Aquin*, 1933.

١٩ - القديس توما الأكويني .

أشهر كتبه المجموعة الفلسفية والمجموعة اللاهوتية . اضطلع المطران بولس عواد بنقل المجموعة اللاهوتية إلى العربية ، فنشر خمسة مجلدات بعنوان « الخلاصة

اللاهوتية» (بيروت ١٨٨٧ وما بعدها) أى ما يعادل خمسى الكتاب وجاء نقله آية فى الدقة والمثانة . واضطلع المطران نعمة الله أبو كرم بنقل المجموعة الفلسفية بعنوان « مجموعة الردود على الحوارج » فنشر ترجمة المقالة الأولى (جونيـه - لبنان ١٩٣١) وترجمته جيدة كذلك .

SCHEWERTNER (T.M.), *St. Albert the Great*, 1932.

The "Summa Theologica" of St. Thomas Aquinas. English translation, edited by the Dominican Fathers, in 22 vol.

The "Summa contra Gentiles" of St. Thomas Aquinas, uniform with the *Summa Theologica*, in 5 vol.

PEGUES (P.), *Commentaires français littéral de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin*.

La Somme Théologique, Texte latin et trad. française, avec notes, par les Pères Dominicains, éd. de la Revue des Jeunes.

SERTILLANGES (A.D.), *S. Thomas d'Aquin*, 2 vol., 1910. *La philosophie morale de S. Th. d'A.*, 1916. *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, 1928.

HUGON (E.), *Les vingt-quatre thèses thomistes*, 2e. éd., 1922.

GILSON (E.), *Le Thomisme*, 1923; 3e. éd., 1927; 4e. éd., 1944.

ROUSSELOT (P.), *L'intellectualisme de S. Th. d'A.*, 1908, 3e. éd., 1936

FOREST (A.), *La structure métaphysique du concret selon S. Th. d'A.*, 1931.

دراسة وافية للمذهب والعلاقة بين القديس توما وابن سينا .

ROLLAND-GOSSELIN (M.D.), *Le "De ente et essentia" de S. Th. d'A.*, 1926.

نص رسالة « فى الوجود والماهية » مع دراسات لمسألى مبدأ التشخيص والتمييز

العيني بين الماهية والوجود عند أرسطو وبويس وابن سينا وابن رشد
ولا هوتي القرن الثالث عشر .

ROLLANDGOSSELIN (B.), *La doctrine politique de S. Th. d'A.*, 1928.

DE WULF (M.), *Medieval philosophy illustrated from the system of Thomas Aquinas*, 1922.

D'ARCY (M.C.), *Thomas Aquinas*, 1931.

MARLING (J.M.), *The Ordre of Nature in the philosophy of St. Thomas Aquinas*, 1934.

٢٠ - سيچر دى بربان .

RENAN (E.), *Averroës et l'averroïsme*, 1852.

كان رنان أول من أعلن عن وجود الحركة الرشدية اللاتينية أثناء القرن الثالث عشر
(ص ٢٠٠ - ٣٢٢ من الطبعة الخامسة) وذكر سيچر (ص ٢٧١ -
٢٧٢) . ولكن المؤرخ الحقيقى لهذه الحركة هو :

MANDONNET (P.), *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe. siècle*,
tome I. Textes 1908; tome II, Etudes, 1911.

النصوص المنشورة هنا أول ما نشر لسيچر ، والدراسات تتناول القرن الثالث
عشر بأكمله .

VAN STEENBERGHEN (F.), *Siger de Brabant d'après son œuvre inédite*,
tome I, 1931. *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, 1938.

يبين المؤلف أن المخطوطات التى استكشفها تدل على عدول سيچر عن موقفه
الرشدى .

٢١ - ريمون لول .

PROBST, *Caractère et origine des idées de Raymond Lulle*, 1913.

٢٢ — إيكارت .

DELACROIX, *Le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e. siècle*, 1900.

HORNSTEIN (X. de), *Les grands mystiques allemands du XIV^e. siècle*, 1922.

٢٣ — جون دنس سكوت .

BERTONI, *Duns Scot*, 1917.

LONGPRE, *La philosophie de Duns Scot*, 1924.

GILSON (Etienne), *Jean Duns Scot*, 700 pp. Paris, 1952.

٢٤ — نقولا دوتركور .

LAPE (J) *Nicolas d'Autrecourt* 1909.

٢٥ — وليم أوف أوكام .

MODY (E.A.), *The Logie of William of Ockham* 1935.

تم طبع هذا الكتاب
على مطابع دار المعارف بمصر

تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط.

كانت الفلسفة اليونانية نواة الفلسفة الأوروبية تناولتها العقول الجديدة في الشرق والغرب ، فاصطنعت منها أشياء وأفكرت أشياء وضل بسببها عن العقائد الدينية لغير كثير . هذه الحركة الفكرية التي كان للدين والفلسفة أثر فيها يعرضها المؤلف ويتتبع آثارها عند الأمم الغربية قوماً ولساناً ، ويبين آراء الأوروبيين باللاتينية طوال العصر الوسيط . وفي الكتاب تراجم لمهمرة من فلاسفة العصر الوسيط توضح حياتهم وأعمالهم الفكرية وتسجل آراءهم ونظرياتهم الفلسفية في وضوح امتاز به المؤلف ودل على تمكنه في هذا العلم الذي لا يسلس قياده إلا لفئة قليلة ممتازة .

مكتبة الدراسات الفلسفية

● صدر منها :

- ١ - تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ٢ - تاريخ الفلسفة الحديثة
- ٣ - العقل والوجود ٤ - الطبيعة وما بعد الطبيعة
- ٥ - أصول الرياضيات (٤ أجزاء) ٦ - القرآن والفلسفة
- ٧ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (جزآن) ٨ - مناهج البحث عند مفكرى الإسلام
- ٩ - بين الدين والفلسفة عند ابن رشد ١٠ - المذهب في فلسفة برجسون
- ١١ - الإدراك الحسى عند ابن سينا ١٢ - المنطق
- ١٣ - مراحل الفكر الأخلاقى ١٤ - تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية
- ١٥ - سورين كيركجور : أبوالوجودية ١٦ - من الكائن إلى الشخص
- ١٧ - بين برجسون ومارتور : أزمة الحرية ١٨ - الفرد في فلسفة شوبنهور
- ١٩ - ألبير كامى ، محاولة لدراسة فكره الفلسفى ٢٠ - الحقيقة عند الفزائلى

Bibliotheca Alexandrina



0379739

١ / ٠٣ / ٠٣ / ٨٠١